

LIMITE ALE INTERPRETĂRII

coordonator Ștefan Afloreaei



II 352.466

EDITURA FUNDAȚIEI AXIS

SUMAR

Cuvânt înainte	7
----------------------	---

Secțiunea I

EXPERIENȚE PRELIMINARE ALE INTERPRETĂRII

ADRIAN PORUCIUC

Etimologia – știință a adevărilor succesive și incomplete.....	9
--	---

CIPRIAN MIHALI

Sens, eveniment, cotidianitate: către o hermeneutică post-metafizică	23
--	----

GABRIELA GAVRIL

Confesiune și livresc	47
-----------------------------	----

NICU GAVRILUȚĂ

Corpul și sexualitatea în practicile de limită ale interpretării	63
--	----

CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU

Aplicații ale conceptului de interpretare în logică	83
---	----

TILL KINZEL

Ezotericul și exotericul filosofiei	109
---	-----

Secțiunea a II-a

ACTUL INTERPRETĂRII ȘI LIMITELE SALE

AUREL CODOBAN

Răul ca limită a interpretării.....	117
-------------------------------------	-----

ȘTEFAN AFLOROEI

Despre interpretare. Descrierea unor frontiere.....	125
---	-----

GHEORGHE POPA

Metoda istorico-critică și două limite ale interpretării	153
--	-----

PETRU BEJAN

Despre finit și indefinit în hermeneutică	163
---	-----

CORNELIU BÎLBĂ	
Tollendo tollens și limitele interpretării	175
TEODORA MANEA	
Babel: origine și limită a interpretării	207
GERARD STAN	
Limitele interpretării și limitele limbajului	227
GEORGE BONDOR	
Ce sunt și care sunt limitele interpretării ?	245
JÜRGEN MITTELSTRASS	
Există limite ale cunoașterii ?	259

Secțiunea a III-a REPERE ÎN ISTORIA INTERPRETĂRII

PETRU IOAN	
Logică și hermeneutică: o „confruntare” extensională	267
ANTON ADĂMUȚ	
Problema utilului și utilitatea catehezei la Ambrozie și Augustin. Interpretări	287
VALERIU GHERGHEL	
Discursul indirect - schiță pentru o hermeneutică (pornind de la Dionisie Areopagitul)	303
NICOLAE RÂMBU	
Gândirea lăaturalnică. Schleiermacher	313
ANAMARIA PASCAL	
Limite metafizice ale interpretării. Gadamer și Davidson	325
PUIU IONIȚĂ	
Despre postmodernism. Situații neclasice ale înțelegerii	335
<i>Despre autori</i>	349

CUVÂNT ÎNAINTE

Doresc aici să fac mențiunea – pe care am făcut-o și în urmă cu doi ani* – că aceste pagini aparțin, în mare măsură, celor care au fost prezenți la întâlnirile Cercului de Cercetări Hermeneutice din cadrul Universității «Al. I. Cuza». Pentru intervalul octombrie 1999 – iunie 2000, discuțiile noastre au avut în atenție prezența unor limite în fenomenul mai cuprinzător al interpretării. Înțelesul a ceea ce numim «limită» și formele pe care aceasta le poate lua, prezența ei în actul de interpretare sau de înțelegere, forța și jocul ei dublu, efectele ciudate la care duce uneori, astfel de chestiuni au tot revenit în convorbirile noastre de anul trecut. În cele din urmă, fiecare în parte a căutat să-și pună în ordine gândurile și să le formuleze în scris. Rezultatul, deocamdată, este cel pe care ni-l oferă volumul de față.

Cât privește titlul cărții, știm că există deja unul suficient de cunoscut referitor la problema limitelor (Umberto Eco, *I limiti dell' interpretazione*, 1990). Am rămas totuși la acesta de pe copertă întrucât el răspunde cel mai bine chestiunilor în atenție. În definitiv, volumul prezent poate fi văzut ca un omagiu adus – cu discreție – tuturor celor care, asemeni lui Eliade, Gadamer sau Eco, s-au aplecat cu multă grijă asupra fenomenului interpretării.

Alături de paginile celor prezenți constant la discuțiile amintite mai sus, am inclus în volum textele pe care ni le-au încredințat, cu toată amabilitatea, Jürgen Mittelstrass și Till Kinzel, din Germania, Aurel Codoban și Ciprian Mihali, de la Cluj, Adrian Poruciuc, Gabriela Gavril, Petru Ioan și Puiu Ioniță din Iași. Tuturor le adresez mulțumiri și pe această cale.

* în deschiderea volumului *Alternative hermeneutice*, Editura Cantes, Iași, 1999.

O ultimă precizare în acest loc. Volumul acum editat face parte dintr-o serie în care au mai apărut *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice*, 1996 și *Alternative hermeneutice*, 1999. Cel pe care îl pregătim în continuare, cu dorința de a-l publica în cursul anului viitor, va avea ca temă relația aparținătoare dintre ideologie și interpretare.

Ștefan Afloroaei

Iași, 6 iulie 2001

Adrian PORUCIUC

ETIMOLOGIA – ȘTIINȚĂ A ADEVĂRURILOR SUCCESIVE
ȘI INCOMPLETE

B.C.U. „M. EMINESCU” IAȘI

Etymology – the science of successive and incomplete truths
(Abstract)

„Etymology – the science of successive (and incomplete) truths” is an article in which the author tries to review, in only a few pages and with a minimum of examples, the history of the etymological domain, from Plato to today's Nostratic school. The illustrative examples are meant to sustain, on the one hand, that what we call „folk etymology” occurred not only with uneducated people, but also with philosophers and grammarians. On the other hand, the present author proposes reconsiderations of what traditional etymologists have said, for instance, on the name of the Greek god Ares (who may, originally, have been a god of agriculture, rather than one of war), or on the name of the ancient Phoinikes (an ethnonym which may have designated some of the the earliest Indo-European invaders of the Near East). The article ends with a presentation of the phonetic-semantic evolution of the name of York (from Celto-Roman Eburacum to today's form). That name, by being quite well recorded in documents, offers certitude to the etymologist; but, at the same time, its successive forms and seemingly transparent meanings (from the „yew-grove” of the Celts, to the „boar-village” of the Anglo-Saxons, then to the „horse-village” or „horse-creek” of the Vikings) demonstrate how strangely history may act upon language.

0. Titlul de mai sus face, evident, aluzie chiar la etimologia termenului *etimologie*, un compus având primul membru provenit din adjectivul grec *etymos* "adevărat", mai exact din neutrul acestuia, *to etymon*. Cel din urmă, înainte de a ajunge să însemne "cuvânt de origine", a desemnat "adevăratul înțeles (al unui cuvânt)". Etimologia, ca domeniu, are o foarte îndelungată istorie. Regretabil este că multitudinea de speculații cu totul fanteziste făcute, de-a lungul timpului, cu privire la originea celor mai diverse cuvinte (speculații care au început în antichitate și continuă și în zilele noastre), i-ar putea îndreptăți pe unii să compare *etimo-logia* cu *meteo-ro-logia*, în ce privește lipsa de credibilitate și de precizie. Chiar dacă lucrurile nu stau chiar atât de rău, merită să ne aplecăm asupra unora dintre motivele care fac domeniul etimologic să apară, în mare măsură pe nedrept, ca un teren nesigur. Voi încerca mai jos atât o concisă prezentare a evoluției domeniului avut în vedere, cât și o ilustrare a demersului etimologic, cu exemplificări preluate de la alți specialiști în materie, dar și din lucrări deja publicate de autorul de față (unele adaosuri ilustrativ-interpretative aparținând însă numai acestui articol).

1. Nu trebuie considerată ca neavenită alăturarea dintre anume interpretări etimologice savante și profana întâmplare pe care o voi menționa îndată. Cu câțiva ani în urmă, pe când îmi vizita grădina, o distinsă doamnă (cadru didactic !) a călcat din neatenție pe un pătrunjel, care imediat și-a răspândit mirosul specific. La care doamna a comentat (chiar în serios): "Vedeți, de asta se cheamă *pătrunjel*, pentru că are un miros *pătrunzător*". Nu am ținut atunci s-o informez pe doamna respectivă că, dacă un neamț zice la pătrunjel *Petersilie*, el nu se sprijină pe existența în germană a vreunui verb **petersilen* "a pătrunde", nici că planta mediterană care a ajuns și în grădinile românești și în cele nemțești a purtat cu sine un nume care în grecește suna *petro-selinon*, însemnând, pentru greci, ceva în genul "țelină de stâncă". (Dincolo de greacă este mai greu de pătruns, având în vedere că obscurul *selinon* este considerat a proveni "dintr-un substrat" – potrivit dicționarului Chantaine).

Știam atunci, în grădina cu pătrunjel, că tocmai am asistat la comiterea unei "etimologii populare", fenomen care merită studiat cu toată seriozitatea, deoarece, dintr-un punct de vedere filosofic-psiholingvistic devierile de acest gen reprezintă o tendință cu totul

*naturală a minții umane de a integra necunoscutul în cunoscut*¹. Vorbitori nativi de română, perfect competenți în registrul colocvial (sau/și dialectal) al propriei limbi, dar cu mai puțină știință de carte, au simțit că este mai cu noimă să spună nu *cooperativă*, ci *cumpărativă* (pentru că de acolo se puteau *cumpăra* unele și altele), sau nu *policlinică*, ci *boliclinică* (deoarece acolo te vindeci de *boli*). Chiar dacă produsele etimologiei populare stărnesc hazul celor mai bine școliți, trebuie să avem în vedere că, în vremuri de demult, când factorii prescriptivi (școală, academie, dicționare etimologice) erau practic inexistenți, limba se "îmbogătea" și pe seama unor cuvinte străine preluate și deformate sub influența unora autohtone cât de cât asemănătoare ca formă. Dar nu doar cei de rând, sau cei fără simț lingvistic, ci și filosofi antici și savanți mai recenți au comis sau perpetuat etimologii pe care astăzi le putem eticheta ca "populare" după cum vom vedea în continuare.

2. Frecvent citat, de către cei care s-au ocupat de evoluția istorică a studiului etimologic, este dialogul *Cratylus* al lui Platon (cf. Thurneysen 1977: 51, Sanders 1977: 9). În acel dialog erau, de exemplu, propuse și câteva posibilități de interpretare a teonimului *Poseidon*, pornind de la *forma* acelui nume. (De fapt – tipic pentru fazele clasice ale civilizațiilor "scripturale" – se pornea și acolo de la *litere*, nu de la *sunete*, cum se cuvine făcut în lingvistica de azi.) Printre altele, în *Cratylus* era imaginată o formă mai veche a lui *Poseidon*, care, ar fi avut odată doi de lambda (*ll*) în loc de sigma (*s*). Așadar, ne spune Platon, zeul mării și al cutremurelor avea un nume bazat, nici mai mult nici mai puțin, pe faptul că era un *polla-eidos* ("de-multe-știutor"). În prezent se acceptă, nu cu deplină certitudine,

¹ De fapt am aici în vedere nu doar deformări făcute de unii "de la țară". Chiar comersanți români mai cu școală au scris etichete cu prețuri la *grefe* (astfel transformând engl. *grapefruit* într-un mai familiar termen, chirurgical), sau, mai recent, au preluat lăutărește termenul, care apare, chiar pe etichete ale unor magazine "cu pretenții", ca *nagăf*. În cazul din urmă comersanții respectivi s-au gândit probabil că oricum e vorba de oarece carne de pasăre (de fapt pluralul *nuggets*, pronunțat aproximativ *naghits*, desemnează în engleză "pepite de aur nativ", drept care a fost aplicat, în limbajul reclamelor anglo-americane, la niște pârhoale semifabricate, care au o "delicioasă" culoare aurie). Mai multe exemple de asemenea devieri (unele pătrunse chiar în dicționare) sunt discutate în Poruciu 1991.

că teonimul *Poseidon* este un compus bimembru, tipic indoeuropean², care nu are de-a face nici cu *polla*, nici cu *eidos*.

Cu inițierea interpretării etimologice propriu-zise sunt de fapt creditați stoicii mai târzii (cu precădere Chrysippos – cf. Abaev 1977: 177), cei care au introdus în circuit compusul *etymologia*, bazat pe *to etymon*. De la stoicii au preluat apoi gramaticienii romani (în frunte cu Varro) ideea de *veriloquium*. După cum se vede, denumirea latinească voia și ea să se lege de "adevăr". Era vorba însă de *veritas* în conformitate cu posibilitățile acelor timpuri. Chiar dacă Varro (*De lingua latina*, V, 2) își propunea să explice de ce și de unde sunt cuvintele (*cur et unde sint verba*), nici el și nici alți romani nu au dovedit, în domeniul etimologic, decât o stranie (pentru noi) imaginație "rebusistică". De acolo au apărut explicații precum cea pentru termenul *cadaver*, văzut ca un fel de contractare acronimică a fomulei *caro data vermibus* ("carne dată viermilor"). Pe temeiuri cu totul imaginare au fost lansate și interpretări "opoziționale", de genul: *canes a non canendo* = "[se cheamă] câine deoarece nu cântă", sau *lucus a non lucendo*, formulă pe care, ca să păstrez ceva din jocul de cuvinte pseudo-etimologic roman, o voi traduce prin "[se cheamă] luncă deoarece nu lucește" (deși sensul principal al lui *lucus* era "crâng sacru", nu "luncă").

3. Evul mediu creștin, mai ales cel de expresie medio-latină, a perpetuat destul de mult din acele antice jocuri de-a etimologia. De exemplu, *Dominicus* nu era văzut ca simplă derivare (cu binecunoscutul sufix *-ic-* + *-us*), ci ca provenit din contractarea sintagmei *Domini custos*, sau din *a Domino custoditus*. În acele vremuri, efecte interesante în abordarea limbii în general a avut și noua perspectivă iudeo-creștină. Conform acesteia, printre altele, gânditorii medievali au ajuns să creadă că, înainte de "babilonia" provocată de Dumnezeu printre constructorii Turnului Babel, toți oamenii vorbeau o singură limbă, ebraica, aceea fiind limba lui Adam. Prin urmare, se mai credea și că oricărui cuvânt i se poate găsi sorgintea în limba

² Vezi Chantraine 1984. s.v. *Poseidon*, unde se consideră "tentantă" interpretarea aceluia teonim, mai ales în forma sa populară (atestată "la comici") *Poteidas*, ca un compus cu sensul de "domn (sau soț) al pământului". A nu se uita totuși că, dacă **pot-* este un radical ce poate fi considerat ca pan-indoeuropean, nu același lucru se poate spune despre obscurul grec. *da* (sau *de*) pentru "pământ" (vezi și teonimul *Demeter* interpretabil ca "pământ-mamă").

"adamică"³. A rezultat de acolo și un folos pentru spiritul filologic european, anume sporirea interesului pentru ebraică (ceea ce a făcut posibil ca, la ieșirea din evul mediu, reformatorul Martin Luther să poată confrunta cu ebraica mai vechile traduceri ale Bibliei în limbile clasice). În ce privește însă etimologia, este evident că nici cărturarii medievali nu puteau – cum nu putuseră nici grecii, nici romanii – să ajungă la explicații credibile cu privire la originea cuvintelor europene, din lipsa unei reale baze teoretic-lingvistice. Nici în epoca luminilor etimologia nu a deveni mai credibilă, după cum reiese și din ironica observație, atribuită lui Voltaire, cu privire la "pseudo-știința" în care *les voyelles ne font rien et les consonnes font peu de chose* (cf. Schmitt 1977: 2).

La un secol după Voltaire avea să se ajungă totuși la un început de adevărată știință a limbii, precum și la o metodă (cea *comparativ-istorică*) prin care etimologia căpăta credibilitate. Iar în acest punct nu se poate trece cu vedere importanța unor factori extralingvistici: dacă nu ar fi existat cucerirea Indiei de către Imperiul Britanic, și dacă în India mijlocului de secol XVIII printre reprezentanții aceluși imperiu nu s-ar fi aflat unul cu solidă pregătire în filologia clasică, William Jones, nu se știe când ar fi luat ființă domeniul pe care acum îl numim "indoeuropenistică". Acel Jones nu numai că a făcut sanscrita cu adevărat cunoscută Europei, dar a și deschis drumul metodei comparativ-istorice prin scoaterea în evidență a posibilității *unei legături genetice între anumite limbi*, precum greaca, latina, celtica și germanica (mai târziu etichetate ca "indoeuropene"). S-a putut merge apoi, mai ales în lumea de limbă germană, prin opere ale unor savanți de seamă precum Pott⁴, Bopp, Grimm și Schleicher, spre adevărata etimologie științifică. Prin intermediul ei devenea posibilă pătrundere în preistoria limbilor, cu ajutorul deduc-

³ Interesant este că unii lingviști recenți (cu precădere nostraticiști) imaginează și ei - mai ales pe baza ultimelor descoperiri (în Africa) de rămășițe ale celor mai timpurii umanoizi - o limbă "adamică" din care s-ar fi tras apoi toate celelalte.

⁴ August Friedrich Pott este în general considerat (mai ales pentru opera sa capitală, *Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der indo-germanischen Sprachen*, 1833) ca întemeietor al domeniului etimologic modern și ca unul dintre marii inițiatori ai lingvisticii indoeuropene (sau "indo-germanice", cum ține să spună și azi comunitatea academică de limbă germană).

țiilor bazate pe compararea formelor atestate în diverse limbi istorice înrudite.

Uriașa muncă depusă de indoeuropeniștii clasici este înmagazinată în mari dicționare (precum Buck 1949, sau Pokorny 1959), care înlesnesc o fascinantă vedere panoramică asupra fenomenului indoeuropean. Dar, încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, unele exagerări ale indoeuropeniștilor reconstructiviști (mai ales pe linia impunerii ideii de "legi" imuabile conform cărora s-ar fi desfășurat evoluția fonetică a tuturor sunetelor din rădăcinile indoeuropene) au provocat diverse reacții, unele constructive, precum cea a școlii "cuvinte și lucruri"⁵. Reprezentantii acelei școli au legat etimologia în primul rând de istoria culturii și civilizației, mai mult decât de o fonologie diacronică rigidă. Iar mai aproape de noi, cu precădere după ultimul război mondial, reprezentanții școlii "nostratice"⁶ au insistat practic pe o ieșire din cadrul indoeuropean clasic, având în vedere mai recent observata multitudine de corespondențe între limbi eurasiatice (și chiar africane și americane) care nu mai fuseseră sistematic puse în paralel. Bineînțeles, multe din soluțiile etimologice propuse de indoeuropeniștii tradiționali (ca și, de fapt, multe din cele propuse de nostraticiști, și ei făcând exces de reconstrucții) se dovedesc atacabile, după cum se va vedea și din paragrafele următoare. Din ele am dorit să se desprindă cu precădere ideea că *adevărata etimologie nu poate exista fără un fundament interdisciplinar*.

4. Că grecii antici au încercat să stabilească origini ale cuvintelor și au lansat etimologii bazate pe cunoașterea doar a propriei limbi și pe imaginație este scuzabil, având în vedere că o făceau, după cum am arătat deja, în absența unei adevărate științe a limbii. (Gramatică exista încă de pe atunci, dar ea nu oferea instrumente de interpretare etimologică, ci doar de explicare logică a mecanismelor exprimării verbale coerente). Regretabil este însă că și în timpurile

⁵ Formula respectivă este de fapt titlul revistei *Wörter und Sachen*, fondată de Rudolf Meringer (1859-1931). Curentul reprezentat de acea revistă considera, cu dreptate, că multe faze (și "accidente") din evoluția formei și sensului cuvintelor se pot explica prin soarta istorică a lucrurilor desemnate de cuvinte, deci a referențelor.

⁶ Lucrări ale celor mai cunoscuți nostraticiști (Illich-Svitych, Dolgopolsky, Dybo, Orel, Starostin etc.) sunt incluse în volumul editat de Shevoroshkin în 1990.

noastre (când există lingvistică teoretică, precum și cunoștințe arheologice, antropologice și etnologice din belșug), unele interpretări pseudo-etimologice ale antichității au fost socotite suficient de prestigioase pentru a fi perpetuate în studii academice, și chiar în dicționare etimologice. Pentru exemplificare, deoarece Platon a abordat tot un teonim, *Poseidon*, voi prezenta mai jos ce s-a spus și ce se mai poate spune cu privire la un alt nume de zeu grec, anume *Ares* (eolic. *Areus*).

Având în vedere că, după spusele vechilor greci înșiși (începând cu Homer) *Ares* se trăgea din Tracia, este îndoielnică vechea interpretare a numelui său ca derivat din substantivul comun grec. *are* "nenorocire" (și acesta de origine neclară). Respectiva interpretare sună a etimologie populară, chiar dacă a fost considerată "vraisemblable" în dicționarul Chantaine (s.v. *Ares*). Este adevărat că raționalismul grecesc a fost contrariat mai ales de latura distructivă a lui *Ares* (a nu se uita că, în viziunea hinduistă, *Șiva* distruge și el, dar pentru a înlesni o reconstrucție universală). Dicționarul de mitologie Comte 1991 (s.v. *Ares*) scoate în evidență cu precădere "energia sălbatică", "ardoarea nesăbuită" și "vigoarea masculină" ale zeului grec în discuție. Pe de altă parte, după cum menționează Burkert (1985: 169), la Homer substantivul comun *ares* reprezenta noțiunea abstractă de "luptă, război". Deci am putea trage o primă concluzie, anume că nu forma *Ares* (care se confundă cu cea a substantivului comun amintit), ci mai degrabă forma traco-eolică *Areus* (rezultată dintr-o derivare cu *-eus*, un sufix de substrat) era cu adevărat un teonim, mai exact un nume propriu atașat unei zeități "personalizate".

Chiar pe plan intern-grec, aspectele de mai sus, ca și folosirea atributului *areios* pe lângă numele altor zei greci (vezi *Zeus Areios*, *Athena Areia*, *Aphrodite Areia* – Burkert 1985, loc.cit.), ne îndreaptă spre sensul primar al unui radical nostratic AR- sau/și al unui indoeuropean reconstruit ca *ar- "a (se) face, a alcătui". Dar nu putem neglija nici existența unei familii de cuvinte atestate în egipteană, familie care le include pe *ari* "a face, a produce", *ares* "a trezi, a stârni" și, nu în ultimul rând, *Ari* "Făcătorul" (ca epitet al divinității active, diferită de cea "cu inima oprită", deci de *Osiris*). Că *Ares* al grecilor putea chiar să nu fie de sorginte indoeuropeană (cum credea Burkert 1985: 17), ci să provină din substratul pre-indoeuropean al

lumii egeo-balcanice⁷ este sugerat și de alte date. Foarte important mi se pare, de exemplu, că (pe lângă corespondența cu Egiptul menționată mai sus), *Ares* nu are de fapt decât doi corespondenți etimologici clari, în idiomuri indoeuropene dintr-o zonă strâns legată de cea paleobalcanică, anume în hitită și în armeană. Este de menționat mai întâi *Aray* (sau *Ara*), pe care lexiconul Lurker (1999: 28) îl prezintă ca "zeu al războiului la vechii armeni". Tot acolo ni se spune că zeul respectiv era "probabil de origine indoeuropeană comună cu *Ares*, care la origine era trac", precum și că *Aray* al armenilor "era identic cu zeul câmpiilor omonim hitit". Ne putem întreba de ce nu și alte ramuri indoeuropene, precum germanica, italice, celtica, sau indoiraniana nu au păstrat un zeu (fie al războiului, fie "al câmpiilor") cu nume asemănător cu al lui *Ares*; și de ce zeități cu nume asemănător cu al celui zeu grec apar în trei limbi indoeuropene (hitita, greaca și armeană) aflate în zone ce apar, în aspecte importante, ca prelungiri ale Semilunii Fertile orientale, din tradiția căreia se trăgea și *Ari* "Făcătorul" egiptean.

În aceeași ordine de idei, iată ce mai spune lexiconul Lurker (citând din K. Ishkol-Kevorpiian) despre *Aray* al armenilor: "Această zeităte continuă, probabil, să trăiască în zeul georgian al agriculturii." Și prin georgiana caucaziană se iese din cadrul indoeuropean. Iar legătura dintre acel zeu al agriculturii și mult mai vechiul zeu hitit "al câmpiilor" sugerează că, la origini, nici *Ares* nu stârnea pur și simplu război, ci mai degrabă energii vitale – vezi și deja menționatul egipt. *ares* ("a trezi, a stârni"), așa cum l-a transcris Wallis Budge în al său dicționar hieroglific. Aș mai menționa la acest punct și că printre numele tracice cu *Ar-* incluse în corpusul Dečev (1957) este și un compus, imperfect păstrat, *Ar--namenos*, dat ca "Beiname des Sabadios". Acesta din urmă, trebuie spus, nu era un zeu al războiului, ci unul din categoria dionisiac-orfică a muritor-învietorilor de sorginte eminamente agricolă.

Este foarte probabil ca zeul cunoscut de greci ca *Ares* să nu fi fost decât o interpretare grecească a unei divinități preistorice care

⁷ Pentru aspecte ale indoeuropenizării sud-estului Europei (prin pătrunderea unor populații pastoral-stepice din spațiul nord-pontic în cel balcanic populat în principal de urmași ai agricultorilor neolitici mediteranoizi) vezi primul studiu din Poruciuc 1995.

întrupa impetuozitatea virilă distructiv-constructivă. Oricum, există destule argumente în sprijinul ideii că teonimul grec. *Ares*, mai degrabă decât să se dovedească a fi vreo derivare de la substantivul comun grec. *are* "nenorocire", se integrează într-o foarte vastă familie de cuvinte (atât indoeuropene cât și ne-indoeuropene) bazate pe un primordial radical AR-, al cărui semantism a evoluat dinspre sensurile mai vechi (pre-agricole) "a (se) face, a alcătui" spre cele agricole vizibile în termeni păstrați în foarte multe dintre limbile europene – cf. grec. *arōo* 'a ara' și *arōtron* 'plug', corespunzând cu lat. *arare* "a ara" și *aratrum* "plug"¹.

5. "Cazul *Ares*" nu este singurul în care se pot propune îmbunătățiri, îmbogățiri, sau chiar înlocuiri ale părerilor tradiționale. În această ordine de idei, voi mai menționa o surprinzătoare perpetuare a unei explicații antice (greșite), anume cea privitoare la numele fenicienilor. Vechii greci legau etnonimul *Phoinikes* de adjectivul *phoinix* "roșu purpuriu" din propria limbă², acea interpretare bazându-se pe faptul că fenicienii monopolizau producția de purpură. (De fapt, la fel de bine am putea zice – pe o direcție inversă față de cea reală – că Olanda se cheamă așa pentru că acolo se produce o țesătură numită *olandă*, sau că vandalii s-au chemat așa pentru că au manifestat *vandalism* la Roma.) Unii foarte serioși savanți ai secolului XX au acceptat explicarea grecească a numelui fenicienilor. De exemplu, Deshayes (1976, III: 130) credea că numele Feniciei "vine fără îndoială de la cuvântul *phoinix* care înseamnă 'purpură'". La rândul său, Moscati (1975: 17) considera etnonimul *Phoinix* (atestat încă de la Homer) a fi legat de adjectivul grecesc menționat mai sus. Mai înainte de cei doi, spre lauda lui, Iorga se îndoia de vechea interpre-

¹ Am făcut o prezentare pe larg a terminologiei agricole bazate pe radicalul nostratic AR- într-un articol care va apărea în *Thraco-Dacica* (tom XXI).

² Cu privire la anume interpretări antice, se poate spune că, pentru greci, așa cum diverși întemeietori de dinastii barbare mai rășarite erau închipuiți a fi rezultat din aventuri amoroase ale mult umblatului Herakles, tot așa orice cuvânt, cât de rar sau de ciudat, se putea lămuri ca trăgându-se din vreunul grecesc asemănător ca formă. De asemenea, chiar dacă gânditori luminați, precum Herodot. (vezi mai ales I, 57-58, cu privire la substratul pelasg al atenienilor), fuseseră conștienți că, înaintea grecilor, în importante teritorii ale Greciei locuiseră populații ne-grecești (elenizate ulterior), în general anticii nu s-au arătat interesați de vreo distincție între "strat", "substrat" și "împrumut" în domeniul lexical.

tare grecească întemeiată pe *phoenix* (pe baza căruia unii chiar și i-au imaginat pe fenicieni ca un fel de pici-roșii). Cărturarul român, pe baza unei vaste bibliografii, a socotit că trebuie să vedem "în numele fenicienilor, nu fenixul pasăre, nici culoarea roșie, nici palmierul [din specia denumită tot *phoenix*], ci termenul de *Fenchu* întrebuintat în Egipt ca apelație pentru ei" (vezi ed. 1968: 269). La cele afirmate de lorga voi adăuga că barbarii denumiți de egipteni *Fenchu* (de fapt *Fnkhw*, dacă transcriem hieroglifile folosite în acel caz) pot să fi fost de fapt nu fenicienii semitici cunoscuți în istorie, ci chiar cei mai timpurii invadatori indoeuropeni care s-au impus în unele zone din Levant, înainte de 3000 î.Hr. (deci cu vreun mileniu înainte de primele semne de existență a fenicienilor "propriu-ziși"), după cum se poate demonstra pe o bază interdisciplinară, istoric-arheologic-lingvistică¹⁰.

6. Ideea de "adevăr succesiv" din titlul acestui articol are mai multe implicații. După cum am încercat să demonstrez aici (cu un minimum de material ilustrativ), fiecare epocă și-a avut propria concepție despre limbă, despre relația dintre limbă și realitate, ca și despre relațiile dintre limbi. Printre altele, nu trebuie să tratăm doar cu ironie îngăduitoare tot ce au făcut anticii în domeniul interpretării fenomenului glotic. Pe lângă sănătoasele începuturi ale gramaticii, antichitatea a avut și alte contribuții pozitive, care aveau să-și dovedească valoarea mult mai târziu: de pildă, lexiconul lui Hesychios Alexandrinul, plin de cuvinte rare, grecești și barbare, este consultat cu osârdie și de lingviștii comparativ-istorici de azi; observațiile gramaticienilor Romei cu privire la unele forme "vulgare" (pe care romanii erau povățuiți să le evite) au devenit o adevărată mină de aur pentru romaniști; iar unii autori antici au indicat foarte corect originile străine ale unor termeni care, mai ales prin intermediul latinei, au ajuns apoi chiar la postura de internaționalisme (a se vedea, de

¹⁰ Am reluat aici, cu unele adaosuri, material deja discutat în ultimul studiu din Poruciuc 1995 (77-95), unde, printre altele, am susținut indoeuropenitatea etnonimului *Fnkhw*, din care provine (sau cu care, cel puțin, se înrudește evident) grec. *Phoinikes*. M-am bazat, în studiul menționat, pe date istorice și arheologice, dar și pe corespondența demonstrabilă dintre acel etnonim consemnat de egipteni și anume termeni indoeuropeni (între care se încadrează și slavo-românescul *voinic*, cu sensul mai vechi de "războinic").

exemplu, originea etruscă a lat. *histrio* indicată de observația lui Titus Livius: *hister Tusco uerbo ludio uocabatur* – cf. dicționarul Ernout/Meillet, s.v. *histrio*).

Credibilitatea etimologiei depinde în mare măsură de cantitatea de material glotic real (adică istoricește atestat) aflat la dispoziția etimologului. (Rădăcinile reconstruite sunt utile, dar trebuie folosite cu mare prudență.) Dacă româna, deși scrisă destul de târziu în evoluția sa, a avut măcar norocul să se tragă dintr-o "limbă-mamă" (latina) extrem de bine atestată, o limbă de sorginte cu siguranță străveche, precum basca (ne-indoeuropeană), nu are nici strămoși cunoscuți, nici înrudiri evidente cu limbi atestate, deci studiul etimologic al limbii basce este obligat să se miște în mare măsură doar pe terenul ipotezelor. La fel s-a întâmplat și cu etrusca, limbă rămasă practic nedescifrată (deși există o întreagă masă de texte etrusce, scrise într-un alfabet cât se poate de accesibil). Divagațiile făcute pe seama etruscei au fost atât de numeroase, încât unii etruscologi serioși (Deecke, Herbig, Torp, Vetter și alții) au hotărât să renunțe total la "metoda etimologică" (= comparativ-istorică), propunând în schimb o "metodă combinatorie". Cea din urmă era menită a ajunge la descifrări nu prin compararea etruscei cu alte limbi, ci doar prin comparare "internă" a unui cât mai mare număr de inscripții și texte etrusce (vezi Pallottino 1975: 192).

7. Există cazuri în care etimologul se poate simți cu adevărat fericit. Este vorba de situații în care nu este nevoie să se recurgă la ipoteze și reconstrucții, deoarece există abundență de *realia*, adică de documente scrise care pot dovedi aproape tot ce s-a întâmplat cu forma și sensul unor cuvinte de-a lungul secolelor. Un asemenea "noroc etimologic" îl au, de exemplu, cei care se ocupă de istoria limbii engleze, limbă atestată în texte bine încheiate încă de prin secolul al VII-lea. Pentru că și mai sus am interpretat mai mult material onomastic decât vocabular comun, voi încheia cu o scurtă prezentare a sinuoasei evoluții a unui cunoscut nume de loc din Anglia.

York, nume de oraș și de dinastie (chiar și de rasă de porci !), este cu siguranță cunoscut pe tot globul. Bineînțeles, ca simpli "cetățeni ai lumii" ne-ar fi suficient să avem cunoștință că denumirea unei străvechi localități din nordul Angliei a fost transferată și peste

ocean, cu un adaos, deci ca *New York*. Etimologul mai curios poate însă deschide foarte interesante pagini din istoria Europei extrem-vestice, dacă investighează evoluția aceluși nume de loc, bine atestat în documente, pe parcursul a aproape două mii de ani. În același timp, evoluția respectivă dezvăluie și *succesivele înțelesuri* pe care le-a avut numele în discuție în "conștiința lingvistică" a vorbitorilor (de diverse etnii) care l-au folosit în limba proprie. Începutul atestărilor este reprezentat de menționarea coloniei *Eburacum*, întemeiată de romani (în anul 71) în partea de miazănoapte a nou cuceritei *Britannia*.

Forma *Eburacum* se înfățișează ca o evidentă latinizare a unei denumiri folosite de celtii autohtoni (secole mai târziu, în galeza veche, se folosea încă *Ebrauc* pentru localitatea în discuție – cf. Ekwall 1940, s.v. *York*). Prin celtică denumirea își dezvăluie și originea într-un substantiv comun, *ebur*, desemnând un fel de tisă, la care s-a adăugat sufixul *-ac* (foarte productiv în celtică și în alte limbi). Așadar, atunci când romanii au cucerit localitatea în discuție (unde au înființat apoi propria colonie), ea purta o denumire care se referea transparent la o pădure conținând arbori din specia amintită (sau chiar la un crâng sacru, pe lângă care luase ființă o așezare). Romanii nu au făcut decât să adauge o terminație latinească (*-um*) la o denumire autohtonă. Anglo-saxonii aveau să facă mai mult.

Este evident că în secolul al V-lea, când strămoși (angli) ai englezilor de azi au invadat ținutul care acum se cheamă *Yorkshire*, ei au găsit acolo încă în uz vechea denumire celto-romană a capitalei aceluși ținut. Noii veniți nu numai că au preluat-o, ci i-au și modificat forma (la modul "nagățesc" menționat în nota 1) pentru a o adapta limbii proprii. Așa se face că vechiul *Eburacum* a ajuns să apară în documentele anglo-saxone sub formă de nume compus, *Eoforwic*, traducibil prin "Satul Mistrețului" (*eofor* "mistreț" + *wic* "așezare, sat", ultimul reprezentând o împrumutare a lat. *uicus*, introdus prin ocupația romană). S-a trecut deci de la tisă la mistreț, iar lucrurile nu aveau să se oprească acolo. Zona respectivă a fost ulterior (pe timpul când mai la sud domnea Alfred cel Mare) cucerit de vikingi danezi, care și-au stabilit centrul de putere în localitatea discutată aici. Iar vikingii au reinterpretat respectivul nume potrivit limbii scandinave vorbite de ei. Deci în documentele vremii apărea un *Iorvik*, interpre-

tabil ca "Satul Calului", deoarece în vechea scandinavă *jor* – pronunțat *ior*, cu *o* lung – însemna "cal" (cât despre *-vik*, el era fie aceeași perpetuare a lat. *uicus*, fie o trecere popular-etimologică spre un vechi scandinav *vík* "golf, canal" – de fapt cuvântul de la care, după unii, se trăgea chiar denumirea de *vikingilor*, ca mari navigatori). Doar prin contribuția filtrului scandinav s-a modelat forma ulterioară, *Yorick*, din care se trage direct cea de azi, *York* (ce nu mai are nici o legătură transparentă cu cu ceva din vocabularul comun al englezei moderne). Se ridică întrebarea: dacă n-ar avea la dispoziție consemnările din documente și amănunțitele cunoștințe de istorie engleză, s-ar putea oare reconstrui celticul *ebur* "tisă" pornind de la *York*? Să lăsăm etimologii reconstructiviști să răspundă.

Bibliografie

- Abaev, V.I., 1977 (1956), "Die Prinzipien etymologischer Forschung", în vol. Schmitt 1977: 177-199.
- Buck, C.D., 1988 (1949), *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago U.P.
- Burkert, W., 1985, *Greek Religion*, Harvard: Blackwell.
- Chantraine, P., 1984, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck.
- Comte, F., 1991, *Dictionary of Mythology*, Edinburgh: Chambers.
- Dečev (Detschew), D., 1957, *Die thrakischen Sprachreste*, Wien: Rohrer.
- Deshayes, J., 1976, *Civilizațiile vechiului Orient*, I-III, București: Meridiane.
- Ekwall, E., 1940, *The Concise Oxford Dictionary of English Place Names*, Oxford: Clarendon.
- Ernout, A./ A. Meillet, 1985, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris: Klincksieck.
- * * * *Hesychii Alexandrini Lexicon* (ed. M. Schmidt), 1867, Jena: Dufft.

- Iorga, N., 1968, *Materiale pentru o istoriologie umană* (ed. L. Iorga), București: Editura Academiei.
- Lahovary, N., 1963, *Dravidian Origins and the West*, Bombay: Orient Longmans
- Moscati, S., 1975, *Lumea fenicienilor*, București: Meridiane.
- Pallottino, M., 1975 (1942), *The Etruscans*, Indiana University Press.
- Pokorny, J., 1959, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern: Francke.
- Poruciuc, A., 1991, "Folk Etymology (in English and Elsewhere)", *Kansas Working Papers in Linguistics*, Vol. 16 (532-58).
- Poruciuc, A., 1995, *Archaeolinguistica*, București: Institutul Român de Tracologie (Bibliotheca Thracologica, IX).
- Poruciuc, A., 1998, "Scurtă introducere în domeniul elementelor moștenite de limbi europene din idiomuri preistorice egiptoide avându-și originea în Semiluna Fertilă", *Thraco-Dacica*, XIX, nr. 1-2 (7-14).
- Poruciuc, A., 1999, *A History of Medieval English*, Iași: Demiurg.
- Sanders, W., 1977 (1967), "Grundzüge und Wandlungen der Etymologie", în vol. Schmitt 1977: 7-49.
- Schmitt, R. (ed.), 1977, *Etymologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Shevoroshkin, V. (ed.), 1990, *Proto-Languages and Proto-Cultures* (Materials from the First International Interdisciplinary Symposium on Language and Prehistory, Ann Arbor, 8-12 November, 1988), Bochum: Brockmeyer.
- Thurneysen, R., 1977 (1905), "Die Etymologie – Eine akademische Rede", în vol. Schmitt 1977: 50-73.
- Wallis Budge, E.A., 1978 (1920), *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, New York: Dover.
- Watkins, C., 1973, "Indo-European and the Indo-Europeans" (urmat și de "Indo-European Roots", listă de rădăcini indoeuropene explicate), apendice la *The American Heritage Dictionary of the English Language*, New York.

**SENS, EVENIMENT, COTIDIANITATE:
CĂTRE O HERMENEUTICĂ POST-METAFIZICĂ**

Sense, event, everydayness.

Toward a post-metaphysic hermeneutics

(Abstract)

The main idea of this study is the reevaluation of relation between the three terms from the title. I argue that the classical philosophy has considered each couple of them as exclusive opposition: the sense doesn't belong to this world (of everyday life) and is broken by the surprise of the event. The everyday life is unable to create sense and its most common definition is: "what it happens when nothing is happening"; the event interrupts the normal course of life, it is imagined as discontinuity of sense and has only one chance to be sense producer: as foundational event ("Jesus Christ born", "Hegira", "the French Revolution").

In a critical approach of this paradigm, I affirm that the post-metaphysical philosophy is trying to think the three concepts as determined mutually and transferring meaning from one to another. The everyday life produces and uses sense and it is doing ceaselessly; moreover, the production and the consumption of sense has the dimension of the event or, in other words, of the passibility; in our daily life, we are passible (i.e. exposed) to the irruption both of sense and non-sense. In this perspective, the event has not a negative comprehension any more, but a positive one: it is the chance of a new and superior sense, problematic and challenging each one of us and all of us as being-in-common.

Prima dificultate care intervine în studierea relației dintre acești doi termeni este legată tocmai de modul de a fi cotidian al evenimentului. Ce anume putem considera ca eveniment în viața de zi cu

zi? Este căderea unei frunze un eveniment? Dar un fulger sau o ploaie de vară? Dar un cutremur sau erupția unui vulcan? Se pare că această dificultate provine din ezitarea în fața alegerii dimensiunii potrivite a unui eveniment. Dacă operăm cu o grilă extrem de generoasă, atunci și căderea unei frunze este un eveniment; însă nu mai știm atunci ce *nu* este eveniment, riscând să-l reducem pe acesta la rutină, adică la un mod indiferent de a fi al cotidianului. Dacă lucrăm cu o definiție foarte riguroasă, vom păstra ca evenimente doar ultimele exemple, dar atunci vom descoperi cu dificultate cotidianul în spatele, sau înăuntrul acestor evenimente. Întrebarea este atunci: se pot găsi asemenea criterii de distincție între eveniment și non-eveniment, ori, așa cum a propus sociologia, între micro-eveniment și macro-eveniment? Putem continua seria întrebărilor cu una care ne vine imediat în minte după cea anterioară: sunt criteriile cantitative pertinente pentru o hermeneutică a cotidianului? Pentru a răspunde acestei din urmă interogații, vom lua exemplul unei asemenea teorii sociologice a evenimentului, cea a lui Abraham Moles.

Micro- sau macro-evenimente

Păstrând o dimensiune fenomenologică mărturisită, teoria dezvoltată de Abraham Moles pleacă de la o definiție a evenimentelor în termeni de mediu și de (in)previzibilitate. Astfel, acestea ar fi "tipuri de variații perceptibile ale unui mediu care n-au fost prevăzute de către ocupantul centrului acestui mediu"¹. Acest mediu funcționează

¹ Abraham Moles și Elisabeth Rohmer, *Micropsychologie et vie quotidienne*, Ed. Denoël/Gonthier, Paris, 1976, p. 27. Teoria sociologului francez propune o nouă abordare a vieții cotidiene, în care aceasta s-a compune dintr-un țesut fin de demersuri minore, de fragmente de ființe și obiecte care au tendința să umple în întregime volumul câmpului de conștiință, o conștiință a cărei oroare de vid o împinge să reconstruiască în mod cotidian o lume vitală și dinamică. Micropsihologie, pentru că e vorba de a studia aceste stări de conștiință și jocul comportamentelor logice elementare în viața cotidiană care, din cauza "micimii" lor sunt evacuate, minimalizate sau obliterate de câmpul conștiinței; un asemenea studiu ar permite eliminarea, măcar parțială din microcomportamentele cotidiene a elementelor de hazard și iraționalitate, demonstrând că acestea ar fi, de fapt, "rezultatele unei serii de microdecizii, situate cu mult sub pragul conceputului, dar perfect explicabile de către observatorul care... vrea să surprindă într-o raționalitate explicită actele 'impulsive' aleatorii sau pretins iraționale" (pp. 17-18).

ca o "sferă fenomenologică" a ființei umane, ale cărei referințe indispensabile sunt un Eu, un Aici și un Acum și care este afectată de mișcarea centripetă a evenimentelor, înțelese ca fenomene determinate de o anumită variație care poate fi sesizată într-un anumit interval de percepție. Aceste variații îi apar individului ca surprinzătoare, imprevizibile sau neprevăzute și dimensiunile lor le distribuie în anumite categorii.

De aici ar decurge, după Moles, o primă însușire a evenimentelor, care este cea a mărimii lor; astfel, se poate distinge între:

– *micro-evenimente*, a căror durată la nivelul conștiinței este foarte scurtă;

– *mini-evenimente*, păstrate în conștiință o anumită perioadă, dar limitată de măsurile temporale ale existenței omenești: o zi, o lună, un an;

– *evenimentele* propriu-zise, ce rămân în memoria oamenilor, fie pentru că aceștia au participat la ele, fie pentru că au fost martorii lor, direcți sau indirecti;

– *marile evenimente*, numite și "istorice", păstrate de memoria colectivă și colecționate în tot felul de arhive, de la simple fotografii, până la cărți sau documente politice etc.

După un alt criteriu, care ar fi cel al numărului și felului participanților la ele, putem vorbi despre evenimente private și evenimente sociale, cu o atenție particulară acordată evenimentelor private din viața personalităților publice (politice, artistice, sportive) care, datorită interesului exterior (al altor persoane, al mass-media etc.), devin evenimente sociale. Legat de acesta, ar putea fi invocat și criteriul gradului de implicare al unei persoane în eveniment, de la simpla observație "de pe margine", până la calitatea de actor principal ori victimă a unui asemenea eveniment.

Dintr-un alt punct de vedere, sociologul vorbește despre "nivelul de intricare" al evenimentului, în măsura în care acesta se înscrie sau nu într-un lanț causal logic sau administrativ, și despre posibilitatea, sub această formă, de a vorbi despre evenimente

Micropsihologia este deci o disciplină de graniță, al cărei specific stă tocmă în studiul detaliilor vieții cotidiene, a ceea ce se consideră a fi întâmplare, aleatoriu, la un nivel "microscopic" și care colorează fondul vieții de zi cu zi, determinând în mod subtil "marile" decizii.

“repetitive”, precum marea pe coasta bretonă ori eclipsele periodice de lună.

Toate aceste criterii lucrează complementar la definirea și situarea spațio-temporală ori discursivă a unui eveniment și ele permit sociologului să extragă anumite semnificații din combinația lor ori din preeminența unora sau altora. În cercetarea sociologică, timpul și spațiu funcționează ca și coordonate principale de analiză a evenimentelor; repartiția acestora în funcție de asemenea coordonate descrie deja o anumită “hartă” a cotidianului, cu locuri și momente mai expuse imprevizibilului (strada mai expusă decât casa, centrul mai expus decât periferia, orașul decât satul, perioada războaielor mai vulnerabilă decât cea a păcii etc.) și cu posibilitatea calculării acestui risc într-o analiză a societății:

“Definiția unei cantități globale de surpriză care ar fi produsul ponderat al unui coeficient de noutate (estimabil pe scale de comparație) pe complexitatea unitară, sau entropia pe element, al evenimentelor care pătrund în sfera personală a individului ar fi o mărime importantă a analizei metrice a vieții cotidiene”².

Pornind de la calcularea unui asemenea *Überraschungspotential*, se pot imagina mai multe tipuri de analiză și pe pot elabora diferite previziuni. Una dintre acestea ar fi posibilitatea conceperii unei societăți din care acest potențial de surpriză să fie complet redus, iar evenimentialul stăpânit în cele mai mici detalii grație mijloacelor tehnice de stăpânire a naturii. În fața unei asemenea ipoteze a sfârșitului istoriei, sociologul însuși ezită, neștiind (sau neputând) să opteze între tendința efectivă a societății moderne, mitologie a acesteia ori, de ce nu, pentru amândouă.

Desigur, teoria lui Abraham Moles este mai dezvoltată, aducând adesea ca argumente cercetări de teren, studii de caz, exemple, argumente specifice, de altfel, disciplinei în care ea este elaborată. Noi am redus-o aici și am simplificat-o, în intenția foarte modestă și precisă de a prezenta un punct de vedere sociologic și “cantitativ” (așa cum am convenit să numim acest gen de demers) asupra a ceea ce ne preocupă în cercetarea de față. Miza noastră nu este să negăm

² *Ibidem*, p. 33.

pertinența unui asemenea punct de vedere: nu avem mijloacele s-o facem și mai ales instrumentarul conceptual și metodologic adecvat unei asemenea întreprinderi. Există un anumit decalaj între cele două demersuri (al sociologului și al filosofului) care face ca orice comparație și orice judecată să fie avansate cu rezervă. Cercetarea sociologică însă poate să declanșeze o interogație de tip filosofic, și pe un asemenea efect reflexiv al dialogului cu Abraham Moles vom conta.

Unde ne situăm noi așadar în raport cu o asemenea teorie a evenimentului? Ce poate ea să ne spună despre obiectul cercetării noastre filosofice? În ce măsură putem opera cu o asemenea definiție a evenimentului?

De la început trebuie spus că vom lua distanță față de această definiție, o distanță care să ne permită să-i măsurăm mai bine limitele și limitările pe care le-ar impune unei hermeneutici a evenimentului. Întâi de toate, am putea accepta cu dificultate presuposițiile unei discipline precum micropsihologia. Întemeiată în demersul său pe ideea eliberării, iluminării unei conștiințe insuficient conștiente de conținuturile sale, ea ne trimite la idealul științific al unei perioade care nu cunoscuse încă efectele suspiciunilor marxiste, nietzscheene sau freudiene. Filosofia cu care (sau în numele căreia, grație căreia) operăm aici încearcă să țină cont de aceste efecte și să se detașeze de modelul unei conștiințe capabile, printr-un efort adecvat, să-și devină transparentă sieși. În al doilea rând, chiar invocând micile elemente ale vieții, "micro-acțiunile, micro-evenimentele", "micro-plăcerile"³, această teorie nu face decât să reia "la mic", proporțional cu obiectul său, ipotezele teoriilor despre "lucrurile mari" și să lucreze cu un sens statistic al evenimentului, cu un sens cantitativ al sensului însuși.

Cât privește evenimentul însuși, teoria lui Moles ne propune doar o descriere a acestuia și o tipologie, după criterii inerente disciplinei sale, fără a se interoga (iar acest "fără" nu este neapărat un efect negativ, o deficiență a acestei teorii – ea este perfect coerentă în desfășurarea sa) asupra faptului de a fi al evenimentului, al evenimentialității, cum i-am spus mai sus, și a sensului însuși al acestei evenimentialități pentru existența omenească. Ea împărtășește cu o îndelungată tradiție presuposiția unui substrat al lucrurilor, pe care îl

³ *Ibidem*, p. 8.

poate numi fie societate, fie natură, fie altfel, pe fondul continuității cărora ceva are loc. Distanța față de ea, efectul asupra acestei continuități dau adevărata măsură (adică semnificație) a evenimentului.

Pe de altă parte, determinarea surprizei se face cantitativ și statistic, urmărind variațiile și modificările măsurabile pe care evenimentul le induce asupra indivizilor, grupurilor sociale sau societății. Grația unei asemenea măsurabilități este posibilă și acea clasificare a evenimentelor după mărimea lor și după implicațiile pe care ele le au asupra vieții cotidiene.

Pentru o hermeneutică a evenimentului

În raport cu o asemenea abordare, o reflecție filosofică, și ea de inspirație fenomenologică, dar completată de o hermeneutică a temporalității, se schițează delimitându-se și sancționând limitele teoriei micropsihologice a evenimentului. Termenul însuși de “fenomenologic” ne poate induce aici în eroare, pentru că, dacă la Moles el era atributul unei sfere a Eului ca și câmp de conștiință (mai mult sau mai puțin limpede, transparentă sieși) confruntat cu evenimentele care o asaltează din exterior – în cazul nostru, fenomenologia trimite la felul însuși de a fi al evenimentului ca și apariție, fenomen, survenire, eliberat de orice presuposiție a unui sens anterior lui, care ar funcționa ca și condiție de posibilitate ori sursă de comprehensiune. Evenimentul nu este, dintr-un asemenea punct de vedere “fenomenologic”, ceva care apare pe un fond de continuitate, fie ea și cea a cotidianului, fie ea înțeleasă ca sens, un fel de “*trouble-fête*”, de factor entropic. El este propriul său sens, își aduce cu sine sensul, îl impune, reconfigurând de fiecare dată ordinea creată anterior de alte evenimente. Explicația comună funcționează, desigur, conform schemei tradiționale, a găurilor pe care evenimentul le provoacă în cotidian; dar, așa cum afirma și Deleuze, această explicație, nefiind eronată, este insuficientă și superficială. Ea angajează un mod de gândire specific unui îndelungat exercițiu filosofic și devenit astăzi el însuși cotidian, acela pe care Nietzsche îl denunța ca profund grevat de presuposiții metafizice. Astfel, metafizica a făcut din gramatică ontologie și a “umplut” cu existență structurile limbii, făcând din eveniment o însușire

a ființării. Atunci când ceva se întâmplă, aceasta se petrece pe un substrat dat și ca și schimbare a lui. Credința fundamentală a metafizicii este credința într-un asemenea substrat și în existența subiecților. Tot ceea ce se întâmplă se întâmplă unor anumiți subiecți, orice acțiune este a unui agent și orice efect are o cauză. Evenimentul este redus în acest fel la calitatea de predicat care se spune despre un subiect. Așa se întâmplă, de exemplu, în cazul propoziției: “fulgerul strălucește”; faptul de a străluci nu este un eveniment care se manifestă ca atare, ci este însușirea unui subiect care este fulgerul, gândit ca substrat ontic și ca lucru căruia i se întâmplă ceva. Tocmai în această transformare a evenimentului în predicat constă, după Nietzsche, eroarea metafizicii, a mitologiei vehiculate de limbajul vieții de zi cu zi: “evenimentelor ca modificări ale nouă înșine le-am impus o entitate cărora sunt atașate, adică am postulat acțiunea (*action*, *agir*) ca agent (*agissant*) și agentul (*l'agissant*) ca ființare”⁴. Ceea ce noi numim “fulger” nu este o ființare care s-ar bucura de anumite însușiri și care ar fi afectată de evenimente precum “strălucirea”, ci el nu este altceva decât această strălucire; nu evenimentul strălucirii survine fulgerului, ci fulgerul nu este nimic fără strălucire. Subiectul “fulger” derivă din verbul “a străluci” printr-o reificare și nu verbul se adaugă unui subiect preexistent, pentru a-i descrie acțiunile.

Aceasta este semnificația comună a evenimentului, cea pe care se întemeiază și abordarea lui Moles și, în ultimă instanță, cea grație căreia funcționează viața cotidiană, cu rețeaua ei de semnificații pragmatice. Pentru noi însă ea se dovedește insuficientă și plecând de la aceste insuficiențe, vom putea circumscrie apoi o hermeneutică a evenimentului, în care acesta să se refuze unui duble opoziții, atât cu sensul, cât și cu cotidianul.

Pentru aceasta, vom folosi drept ghid distincția pe care Claude Romano o stabilește, în recenta sa lucrare, *Événement et monde*, între fapt intramundan și eveniment. Fenomenologia sa hermeneutică se întemeiază pe această distincție și are ca obiect evenimentul în diferența sa față de faptul intramundan. Pentru a situa această diferență, o serie de determinații ale celor două sunt oferite, după care lucrarea este consacrată aproape exclusiv evenimentului. Vom urmări

⁴ Friedrich Nietzsche, *Œuvres complètes*, trad. fr. de Julien Hervier, vol. XII, *Fragments posthumes*, 1885-1887, Gallimard, Paris, p. 110.

și noi aceste determinații, cu o precizare ce se impune încă de acum: ceea ce Romano numește “fapt intramundan” corespunde în linii mari cu ceea ce am putea desemna drept eveniment cotidian, adică acele modificări care se produc într-un context determinat și care este astfel afectat de aceste modificări. La o primă abordare, putem considera cotidianul drept un asemenea context supus schimbărilor de tot felul, multe dintre ele impersonale, sau, mai exact, care nu survin cuiva anume (ploaia, furtuna, căderea nopții, sosirea unui tren în gară etc.), dar care pot afecta subiecți preciși. Evenimentul, în sensul strict delimitat de Romano, ar fi întotdeauna adresat și ar reconfigura de fiecare dată un întreg context. Vom lărgi aceste analize mai jos, după ce vom pune următoarea întrebare: se suprapune această distincție peste clasică și totuși problematica deosebire între cotidian și extra-cotidian? Cu alte cuvinte, sunt faptele intramundane singurele evenimente care survin în viața de zi cu zi și care, având loc aici, se supun logicii digestive a acestuia? Ne scoate evenimentul propriu-zis din cotidian?

Dacă vom răspunde afirmativ acestor întrebări, vom credita, deși într-un limbaj actual, o poziție tradițională în privința relației dintre eveniment și cotidian. Miza unei abordări radicale a acestei relații constă nu în a opera încă o dată o distincție tare și exclusivă, ci de a dovedi, cu argumente fenomenologice și hermeneutice în acest caz, și rămânând fideli interpretărilor lui Deleuze și Nancy ale evenimentului, că acesta, în cel mai evenimential sens al său (dacă putem să utilizăm aici un superlativ) are loc în cotidian, că viața de zi cu zi este nu numai locul, ci și faptul de a avea un loc al evenimentului. Altfel spus, că sub suprafața omogenă a vieții cotidiene, evenimentialul pulsează în toate eterogenitățile sale și conferă sens acestei vieți.

Vom începe prin a descrie și analiza pe larg această distincție, încercând, în finalul cercetării să recuperăm un sens evenimential al cotidianului și care ar trebui să comunice îndeaproape cu un sens cotidian al evenimentului.

Ceea ce creează dificultatea oricărei cuprinderi a evenimentului într-o comprehensiune filosofică obișnuită este lipsa lui de suport ontic. Producerea lui se înfățișează în primă instanță de o manieră negativă, drept ceva care nu mai este cum a fost. Surpriza pe care

evenimentul o provoacă provine dintr-o întrerupere, dintr-o ruptură și o absență a ceea ce părea să se țină laolaltă puțin mai înainte. Ruptura și absența trimit la un vid de existență, la o punere între paranteze a acesteia, în diferite grade și cu consecințe de cele mai diverse feluri. Mai mult, inasignibilitatea unui suport ontic se însoțește adeseori de o absență a unui subiect căruia acest eveniment i se întâmplă. Ploaia, frigul, decolarea unui avion etc., nu survin nimănui în special, chiar dacă anumiți subiecți pot fi afectați de o manieră specială de către ele. Acestor evenimente, Claude Romano convine să le dea numele de "fapte intramundane"⁵, spre deosebire de evenimentele propriu-zise, cele care survin cuiva anume și niciodată "ân general" sau nimănui; dintre acestea, pot fi oferite cu titlu de exemplu o boală, o aniversare, o căsătorie, o despărțire, un accident etc. O nuanțare se impune deja: e forțat – și doar cu prețul unei abstracții putem – să spunem că faptele intramundane nu survin nimănui; aceste fapte nu se bucură de însușirea evenimențială dacă ele nu sunt percepute, constatate ca atare de către cineva, observator exterior sau participant la eveniment. Este, de altfel, ceea ce subliniază și Merleau-Ponty:

"Noțiunea însăși de eveniment nu are loc în lumea obiectivă... 'Evenimentele' sunt decupate de către un observator finit în totalitatea spațio-temporală a lumii obiective. Dar, dacă mă refer la această lume însăși, ea nu are decât o singură ființă indivizibilă și care nu se schimbă. Schimbarea presupune un anumit post în care mă aflu și de unde văd defilând lucrurile: nu există evenimente fără cineva căruia ele să-i advină și a cărui perspectivă finită le întemeiază individualitatea. Timpul presupune o vedere asupra timpului"⁶.

Lăsăm deoparte asumțiile fenomenologice tari ale acestui fragment și contăm doar pe ideea perspectivei finite care întemeiază individualitatea oricărui eveniment. Dar, urmându-l pe Romano, vom accepta prețul acestei abstracții și al deosebirii dintre faptul intramundan și eveniment pe baza existenței/inexistenței unui subiect privilegiat al advenirii. Cu atât mai mult cu cât această deosebire va fi întărită în continuare de alte trăsături care o justifică și o explicitează. Nuanțarea anterioară ne va permite să modulăm

⁵ Cf. Claude Romano, *L'événement et le monde*, PUF, Paris, 1998, p. 40 et sq.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 470.

distincția dintre cele două și să vorbim nu atât de existența sau absența unui subiect, cât de univocitatea sau plurivocitatea asignării ontice, de privilegierea unui subiect (care nu trebuie să fie absolut individual, ca în cazul unei căsătorii, de pildă). Mai mult, chiar dacă putem avansa și spune că ploaia, bunăoară, mă afectează de fiecare dată într-un fel anume *pe mine*, deci că vederea mea asupra ploii, cum i-ar spune Merleau-Ponty, este de fiecare dată individuală, trezind anumite stări (melancolice, poetice, ori pur și simplu fizice), e posibil totuși să afirmăm că ploaia nu mă angajează în evenimentul ei, nu pune în joc ipseitatea mea, lăsându-mă ca observator sau spectator al căderii ei, așa cum ea poate fi admirată sau conjurată de altcineva ca mine sau în locul meu. Cu alte cuvinte, faptul ploii nu modifică sensul global pe care eu îl dau lumii și cu care operez în viața de zi cu zi; el poate să-mi determine planurile concrete de o zi sau mai multe, dar el nu deschide, prin survenirea sa, posibilități noi de sens care să reconfigureze o întreagă lume. Acest fapt poate să mi se întâmple, dar el nu mă angajează ca ipseitate nesubstituibilă și incomparabilă.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul evenimentului propriu-zis. Specificul acestuia este de a fi adresat, de a avea un destinatar și de a deschide, astfel, un destin. O întâlnire poate să fie un fapt intramundan și să fie relatat ca atare de către, să spunem, *Evenimentul zilei*, dar întâlnirea *mea* cu X nu are același sens ca și întâlnirea altcuiva cu X, ea mă solicită și mă pune în joc drept ceea ce sunt și pentru ceea ce sunt. La fel și cu evenimentul morții cuiva; chiar dacă suferința pierderii unei persoane apropiate este împărtășită de mai mulți membrii ai unei familii, ea este incomparabilă pentru fiecare și radical individuală, încât în fața unui asemenea eveniment suntem de fiecare dată singuri⁷. Evenimentul destinează și mă destinează de fiecare dată;

⁷ Ar fi loc aici de a ne întreba despre nararea evenimentului ca manieră de a ieși din unicitatea și singurătatea care ne constituie și despre insuficiența, neîmplinirea esențială a oricărei discursivizări a acestei individualități. Cu toată această incomunicabilitate, putem îndrăzni să afirmăm că deschiderea ipseității prin discurs și narațiune este șansa și posibilitatea faptului de a fi în comun, dincolo de singularitatea oricărei experiențe. Hermeneutica ricœuriană s-a străduit îndelung să pună în valoare funcția generatoare de sens a narativului în confruntarea sa cu evenimentul (de la cel individual, la cel literar sau istoric), iar rezultatele acestei străduințe sunt vizibile în transversalitatea operei sale. Cu un alt ton se dezvoltă hermeneutica lui Gadamer, unde este vorba din nou de experiență și dialog, dar unde comprehensiunea are această funcție de punere în comun a singularităților.

destinul însuși este, până la urmă, confruntarea mea cu (și implicarea mea în) advenirea repetată și diferită a evenimentului. În acest sens, eu sunt de fiecare dată în eveniment, de o manieră sau de alta, iar trecerea mea prin el este echivalentă cu trecerea lui prin mine, o dublă trecere din care, cum spunea deja Deleuze, ies de fiecare dată altul.

O altă linie pe care putem urmări diferența dintre fapt intramundan și eveniment este cea a contextului/lumii în care acestea au loc. Faptul ploii, pe care l-am invocat și mai sus nu se produce în mod izolat și nu poate fi înțeles ca atare fără o situație a lui într-un context prealabil, care este cel al lumii, pe care putem s-o numim aici cotidiene. De aceea, studiul evenimentului este indisociabil de cel al acestei lumi, așa cum s-a prefigurat el deja în cursul acestei cercetări, prin analize în care Heidegger, Patočka, Schutz sau Nancy au intervenit în manierele lor specifice. Vom relua acum câteva din acele idei, în intenția de a le subordona abordării evenimentului.

Evenimentele care survin în viața de zi cu zi nu au loc sub forma unei explozii anarhice și incomprehensibile, chiar dacă aceste două însușiri sunt atribuite cel mai adesea felului de a fi surprinzător al evenimentului. Pentru noi, observatori sau participanți direcți la ceea ce se întâmplă, surpriza unei întâmplări trebuie să se lase redusă la comprehensiunea unui context mai general, în care faptul nou își găsește un loc, își creează un loc într-o succesiune și/sau simultaneitate de alte fapte. Evenimentul ploii se însoțește, în survenirea sa, de o serie de alte fapte, mai mari sau mai mici, fără de care el însuși ar fi de neînțeles și care, la rândul lor, ar rămâne incomprehensibile fără referirea directă la ploaie. Contextul existent sau în curs de modificare vine să dea sens evenimentului care survine, adică să-l insereze în sine și să-l supună unei logici a cauzalității și finalității (logică la care vom reveni ulterior). Ploaia nu poate fi percepută sau înțeleasă ca ploaie decât în orizontul unei lumi în care ea fie își are deja locul (pentru că "a mai avut loc") fie își găsește unul (pentru că nu "a avut încă unul", așa cum se întâmplă, de exemplu, în cazul unui copil african care vede și simte pentru prima dată zăpada). Prin survenirea unui fapt este astfel mobilizată o întreagă lume, în sensul pe care filosofii de mai sus îl dau acestui termen. Lume nu înseamnă aici, pentru moment, doar un anumit aranjament spațial și temporal, o anumită ordine a simultaneităților și succesiunilor, ci "o

unitate articulată de sens plecând de la care acest eveniment poate fi înțeles, adică interpretat, în interiorul unui orizont unitar; ea nu este o simplă sumă de fenomene, ci unitatea comprehensiv articulată a sensului lor”⁸. Această articulare se efectuează sub forma înlănțuirii faptelor unele de altele, corespondenței și comunicării dintre ele într-un regim al cauzalității, prin care ele răspund întrebării “de ce?”, sub forma unui “pentru că...”. Altfel spus, ele se lasă explicate, adică înțelese în orizontul a ceea ce există deja și constituie o structură de ansamblu a lumii; de aceea pot fi și numite “intramundane”, pentru că se petrec în interiorul unei lumi și rămân, prin consecințele lor, înăuntrul acesteia. Lumea însăși nu este altceva decât efectul, starea actuală a tuturor evenimentelor care s-au produs anterior, pe care simțul comun le-a incorporat în comprehensiunea lui și le-a clasificat conform logicii și normelor care-i sunt proprii. Claude Romano merge până la a vorbi, relativ la această idee, de o istoricitate a lumii, care decurge din explicația prin referire la evenimentele succesive în trecut și a căror asimilare treptată a făcut posibilă lumea în actuala ei configurație.

Pe de altă parte însă, dacă insistăm prea mult pe funcția asimilatoare a contextului, riscăm să reducem proporțional tocmai specificul evenimentului, în sensul său încă intramundan, de surpriză în interiorul unei lumi. Dacă un eveniment survine, e și pentru că un decalaj se produce între lume și ceva care are loc în interiorul ei; anarhia evenimentului ține, în primul moment, de imposibilitatea asignării unui fundament pentru ceea ce survine, în multiplele sensuri pe care termenul “*arkhē*” le poate căpăta în limbajul filosofic. E vorba deci de o suspendare a fundamentului (pentru o clipă lumea e pusă în cauză) și e vorba de survenirea întrebării “de ce?”; privitoare la cauza a ceea ce se produce, cu aceeași lipsă momentană de răspuns și de putință a conectării evenimentului de ceea ce există deja. Desigur că această surpriză variază sensibil în multitudinea faptelor intramundane, încât ea e aproape de zero în cazul unei ploi, de pildă, ori al sosirii unui tren în gară. Ba am putea spune, aproape cu titlu de anecdotă, că nu e nimic surprinzător în această sosire și că, dimpotrivă, neașteptat ar fi fost tocmai faptul că trenul să nu mai vină. Nu despre această previzibilitate e însă vorba aici, care, de altfel, este esențială pentru

⁸ Claude Romano, *op.cit.*, p. 47.

derularea vieții cotidiene (dacă nu cumva cotidian înseamnă tocmai posibilitatea și realitatea derulării, adică a desfășurării neîncetate a lucrurilor). Ci de momentul de suspendare pe care îl creează orice eveniment, acel moment care obligă la o decizie și care grăbește o decizie. Sosirea unui tren în gară rămâne un eveniment pentru mine în măsura în care acest fapt mă determină să aleg între mai multe opțiuni: iau acest tren sau aștept următorul, ale un vagon sau altul, plec până la urmă sau rămân etc. Decizia este cea care reasează evenimentul în ordinea lumii: am luat trenul pentru că..., iar această explicație este cea care reînnoadă un fir momentan întrerupt al sensului. În acest “pentru că...” se înțelege și un “în vederea a...”. Cauzalitatea în explicarea fenomenelor cotidiene este adescori și finalitate, idee bine pusă în valoare de către Heidegger. Lumea este acest sistem de finalități, în care evenimentele, lucrurile, trimit unele la altele într-o imensă rețea de semnificații pragmatice. Ea nu este doar actualitatea existenței unor lucruri sau stări de lucruri, ci “totalitatea posibilităților interpretative articulate între ele grație cărora tot ceea ce se întâmplă poate apărea ca înzestrat cu sens”⁹, și care nu sunt numai posibilitățile plecând de la care ceva poate fi explicat, deci posibilitățile cauzale, ci și posibilitățile în vederea cărora anumite evenimente se produc, deci cele finale. Acestea din urmă sunt scopuri ale acțiunii umane, posibilități proiectate și care conferă acțiunii umane un sens și o legitimitate. Decizia în urma (sau din cauza) unui eveniment este decizia de a acționa într-un fel sau altul și ea este determinată de scopurile pe care trebuie să le ating în funcție de noul context creat de eveniment. Primul sens pe care îl capătă faptul ploii este cel al acțiunii pe care eu trebuie s-o efectuez cont ținând de ea și în momentul imediat următor percepției ei. Dacă acest fapt nu declanșează urgența unei decizii, el rămâne în indiferența faptelor rutiniere și a căror prezență rămâne nepercepută. Evenimentul capătă un sens, și mai ales capătă sensul său de eveniment, numai în măsura în care el poate fi articulat cu alte evenimente pe care eu le voi putea face să advină, într-o înlănțuire care se conformează în funcție de toate posibilitățile pe care un asemenea eveniment le deschide. O asemenea înlănțuire este dublă, am putea spune că ea are loc la cele două capete ale evenimentului: la originea

⁹ *Ibidem*, p. 51.

sa cauzală și la finalitatea sa; el se situează într-o urzeală de cauze și efecte, în care își lasă explicată proveniența și se întinde înspre un scop sau, mai degrabă, înspre un complex de scopuri care se concretizează tocmai pe măsura petrecerii evenimentelor. Evenimentul se inserează într-un proiect care se articulează diferit cu fiecare modificare indusă de noutatea a ceea ce se întâmplă. O precizare se impune aici: este evident că nu orice eveniment îmi modifică proiectele; altfel spus, unele proiecte se constituie în ipoteza unei non-afectări din partea "faptelor intramundane" cum le-ar spune Romano. De pildă, proiectul unei teze de doctorat nu va fi, în principiu, afectat de ritmul anotimpurilor ori de ploile ce cad într-o anumită perioadă, spre deosebire de proiectul unei ieșiri de week-end în pădure. Există paliere diferite de construire a proiectelor, iar diferența dintre ele ține tocmai de (in)vulnerabilitatea față de felurile evenimentelor. Cu toate acestea, putem îndrăzni să spunem că nici un proiect nu este protejat definitiv împotriva evenimentului și, până la urmă, tocmai aceasta constituie fragilitatea proiectului existențial în destinalitatea și finitudinea sa.

Vom accepta așadar această idee a precarității oricărui proiect, datorate elementului de surpriză inerent oricărui eveniment. O nouă întrebare poate fi pusă însă în acest moment. Dată fiind această expunere neîncetată la surpriză și la schimbare, ce anume conferă continuitate și unitate lumii? N-ar fi mai potrivit să vorbim despre mai multe lumi, care proliferază pe măsura advenirii evenimentelor, și aceasta chiar în cazul unei singure persoane ori a unei mici comunități, precum familia? Ce mai este, "lumea" în această eterogenitate infinită a timpului? Pentru a răspunde, previzibil oarecum în cadrul prezentei analize, la aceste întrebări, apelul la Heidegger se impune cu forță. Astfel, conform analizei sale, lumea nu este altceva decât posibilitatea articulării de fiecare dată diferite a posibilităților și proiectelor; ea este orizontul sau universul de posibilități grație căruia ceva se lasă întotdeauna înțeles, interpretat, explicat în funcție de un "de ce?" și de un "în vederea a ce?", adică de o înlănțuire de cauze și de un complex de finalități. Răspunsurile la aceste întrebări nu sunt de căutat într-o realitate stabilă, imuabilă, dincolo de lume, dincolo – am putea să spunem – de cotidian, ci în celelalte evenimente în urzeala cărora se inserează noul eveniment. Această circulație permanentă a sensului (ca explicație și comprehensiune) de la un eveniment la altul,

o circulație de viteză infinită (Deleuze utilizează și el această imagine a vitezei pentru a explica sensul), constituie acea semnificanță a lumii (*Bedeutsamkeit*), rețea infinită și mereu deschisă a posibilităților și a ceea ce Deleuze va numi ceva mai târziu “virtualități”. Evenimentul este înțeles grație locului pe care îl va avea în această rețea, pe care o va închide într-un loc pentru a o deschide în nenumărate alte locuri. O precizare se mai impune atunci când e vorba de explicația cauzală; deși evenimentul se cuprinde într-o înlănțuire de cauze, explicația (de orice tip, de la cea cotidiană la cea științifică) va face o selecție în acest complex, alegând între o cauză dominantă, pertinentă și făcând abstracție de o serie de alte cauze, restrângând astfel contextul mundan al evenimentului. Rațiunile unei asemenea operații sunt simple și ele sunt predominant pragmatice, chiar dacă într-un loc e vorba de practica vieții de zi cu zi, iar în alt loc e vorba de practica experimentului și calculului științific.

În acest moment intervine din nou distincția pe care Claude Romano o face între fapt evenimential și evenimentul propriu-zis ori, în alți termeni, între un concept “evenimentiel” al lumii și unul “evenimential”¹⁰. Astfel, pentru filosoful francez, atâta vreme cât evenimentul se lasă explicat printr-un context în care se înserează, el mai păstrează încă determinațiile unui fapt intramundan. Dar conceptul evenimential tratează evenimentul în măsura în care se sustrage oricărui orizont de sens prealabil și, în ivirea lui an-arhică, nu se manifestă cu propriul său sens decât sub propriul său orizont. Am văzut mai sus că Romano introdusese pentru prima oară această distincție luând drept criteriu asignarea unui substrat ontic univoc, de care evenimentul se bucura spre deosebire de faptul intramundan. Distincția este acum întărită prin introducerea unui al doilea criteriu, cel al raportului cu un context și al efectuării sensului. Descrierea pe care am dat-o mai sus convine faptului intramundan, atâta vreme cât producerea lui se lasă înțeleasă și explicată prin referirea la un context, care, deși modificat de această producere, permite inserarea faptului în țesătura sa. Cu alte cuvinte, orizontul lumii e dat sub forma continuității și permite să se vorbească de aceeași “lume”; ceea ce se întâmplă poate fi inserat într-o ordine cauzală și finalistă care circumscriu definitiv faptul intramundan. De altfel, și numele acestui

¹⁰ Claude Romano, *op.cit.*, p. 56.

“tip” de eveniment o spune cu multă claritate: faptul se produce înăuntrul unei lumi, a cărei ordine globală nu este afectată de această producere, chiar dacă regiuni ale sale cunosc modificări permanente.

— Evenimentul propriu-zis, în schimb, nu numai că nu se lasă explicat prin referința la o ordine contextuală antecedentă, ci, prin ivirea sa an-arhică, suspendă orice asemenea ordine și introduce propriul său sens. El își impune propriul context, creează acest context și instaurază astfel o lume nouă; ceea ce se schimbă, de la un termen la altul al comparației, este sensul însuși al “lunii”: astfel, dacă în primul caz, lumea desemnează un context semnificant plecând de la care ceva poate căpăta sens, în cel de-al doilea ea este ceea ce advine în orice eveniment ca totalitate de posibilități articulate pe care evenimentul le reconfigurează. “Lumea în sens evenimential este deci acest orizont de sens pe care evenimentul însuși l-a deschis pentru aventura umană, în măsura în care el nu (se) advine decât sub propriul său orizont.”¹¹ Amplitudinea evenimentului constă în capacitatea lui de a pune sub semnul întrebării un orizont întreg de semnificații, adică de a scurtcircuita chiar semnificația lumii. Fără această semnificație, adică fără posibilitatea de a mai oferi din sine și în sine semnificații, lumea însăși își schimbă sensul, adică se schimbă pur și simplu, devine altă lume. Exemplele sunt la îndemână: nașterea unui copil, întâlnirea cu marea dragoste a vieții, moartea cuiva apropiat: după aceste evenimente, lumea nu mai este ca înainte; mai exact, ea nu mai este *aceeași* lume, ea se reconfigurează altfel, posibilitățile sale sunt altele și articularea lor se face diferit și mai ales ireversibil. Când spunem, după un asemenea eveniment, că lumea nu mai e ca înainte (afirmație niciodată străină de o anumită tonalitate afectivă), spunem în mod precis că ea nu mai *poate* fi ca înainte, că ordinea veche nu mai poate fi reinstaurată, cu tot arsenalul de consecințe pe care îl implică o asemenea ireversibilitate. Ruina vechilor proiecte (profesionale, afective etc.) prăbușirea vechilor ierarhii (interioare sau exterioare, subiective sau obiective etc.) face imposibilă – din fericire sau din nefericire, obișnuim să spunem – recrearea acelei lumi și se însoțește, inevitabil, de construcția altor proiecte și ierarhii, de neimaginat “înainte”. Astfel de evenimente aduc lumea cu ele, fiecare asemenea eveniment (fără ca el să poată fi totuși înghesuit

¹¹ *Ibidem*, p.64.

într-o numărabilitate precisă) este el însuși o lume, pe care o dorim sau n-o dorim, pe care o conjurăm să dureze sau să dispară, dar care, odată lansată, este inevitabilă. Există, în acest punct, o inseparabilitate care merge până la coincidența dintre lume și eveniment. Astfel, evenimentul nu este altceva decât advenirea unei lumi, iar lumea, la rândul ei, este modul însuși de a fi al evenimentului, ca advenire și instaurare, ca deschidere și posibilizare. Vom înțelege atunci de ce o coincidență eveniment-lume scapă oricărei determinări opozitive, de tipul: obiectiv-subiectiv, individual-colectiv, interior-exterior; scapă deoarece orice asignare a unei asemenea însușiri pierde felul însuși de a fi al lumii-eveniment: ea nu este obiectivă, pentru că nu se reduce la o schimbare factuală de împrejurări, fără a fi pentru atât subiectivă, ca manifestare a unei oarecare dispoziții afective ori spirituale a vreunui subiect anume. Ea nu este individuală, pentru că atrage în mișcarea sa anarhică totul, dar nu este colectivă, supunând o comunitate, de orice fel ar fi ea, în această bulversare a posibilului. Ea este, în haosul său original, lipsa de măsură prin excelență, o măsură care să-i permită localizarea, situare și controlarea. În fața (sau înăuntrul, ceea ce e oarecum același lucru) unui asemenea eveniment, suntem descoperiți, vulnerabili și expuși. Este expunerea însăși la posibilitatea unui alt sens, neanunțat, sau poate anunțat, dar neluat în seamă. Pericolul evenimentului ține de capacitatea lui de a angaja în vârtoarea lui existența în totalitatea ei, nu numai într-un sens fizic (o boală, de pildă, care ne învață să apreciem altfel binefacerile sănătății) ci și într-un sens să-i spunem meta-fizic, trans-fizic, ca și coerență a unei deveniri temporale și a unei situări spațiale (moartea cuiva drag ne duce până la întrebarea despre rostul existenței noastre în lume fără acea persoană). Evenimentul ne suspendă, ne retrage temeiurile, suporturile – ceea ce poate fi resimțit atât negativ, ca prăbușire, în cazul unei tragedii, cât și pozitiv, ca și dorință de a zbura, bunăoară, în urma unei declarații de dragoste sau a unui succes profesional. Fapt este că, în fața lui, suntem descoperiți, goi, dezarmați și supuși capriciului lipsei de sens.

Strâns legată de această suspendare este o altă trăsătură a evenimentului, despre care vorbește și Romano. Ar fi vorba despre *imposibilitatea datării lui*; astfel, faptul intramundan este databil tocmai prin referința la o ordine a succesiunii care este cea a lumii

obiective (a plouat “ieri seară”, trenul a sosit la ora 9 etc.). Producerea lui este situabilă cu precizie în raport cu un “acum”, cu un “înainte” și cu un “după”. Cronologia permite, așa cum am văzut într-un capitol anterior, inserarea a tot ceea ce se întâmplă într-o ordine imuabilă și insensibilă la modificare. Evenimentul, în schimb, se refuză unei asemenea inserții, nu pentru că s-ar produce în afara timpului, într-un sens strict cronologic al acestuia, ci pentru că acest sens devine insuficient pentru situarea și explicarea lui. Chiar dacă putem spune: “m-am îndrăgostit săptămâna trecută”, “X a murit joi la prânz” sau “Y s-a născut la miezul nopții”, aceste datări nu depășesc sensul unei relatări și nu pot cuprinde în ele sensul ca atare al unor asemenea evenimente. Putem spune de aceea nu că ele sunt în timp, ci mai degrabă deschid timpul, îl temporalizează, îl revelează în dimensiunea sa ek-statică, pe care a descris-o atât de bine Heidegger în *Sein und Zeit*. Luând primul exemplu, întrebarea de forma: “când s-a produs evenimentul?” pare rău pusă, în așa fel încât orice răspuns la ea va cădea alături de sensul căutat. Romano numește aceasta “caracterul excesiv al evenimentului în raport cu prezentul în care se produce ca fapt”¹². Pot fi invocate, în chip de răspuns, diferite date: data primei întâlniri, a primului sărut, a primei declarații de dragoste, dar evenimentul este altceva și mai mult decât toate acestea la un loc, iar timpul, departe de a se reduce la succesiunea unora asemenea date, se “scrie” altfel cu fiecare dintre ele și este altul în evenimentialitatea reconfigurării lumii. Întâlnirea persoanei iubite aduce cu sine o lume nouă, ciudată pentru că neînțeleasă și încă neexperimentată, iar emoția iubirii este emoția experienței nemaiîntâlnite și nemaiavute. Evenimentul iubirii este nedatabil, pentru că orice reper temporal este suspendat; constatarea lui se face întotdeauna într-un decalaj care este cel al pierderii momentului în care el s-a declanșat: “evenimentul în evenimentialitatea lui nu advine decât în funcție de secretul latenței sale”¹³. Constatarea lui se face *după* ce suntem *deja* afectați de el, iar acești termeni, “după” și “deja”, nu indică o posterioritate strict cronologică în liniaritatea timpului databil, ci scandează ruptura, falia pe care evenimentul a introdus-o în lume și de la care pornind aceasta din urmă nu mai este aceeași. În raport cu asemenea evenimente,

¹² *Ibidem*, p. 65.

¹³ *Ibidem*, p. 66.

suntem întotdeauna în întârziere, ele advin pe nesimțite și ne surprind; decalajul nostru în raport cu ele nu este unul contingent, ca și cum el s-ar datora unor insuficiențe, erori sau nepregătiri. El este esențial și face parte din modul însuși de a fi al evenimentului, în sensul său evenimential și în diferența sa față de faptul intramundan, așa cum sunt acestea analizate de filosoful francez.

Unde putem situa cotidianul într-o asemenea schemă? Care este, pentru fenomenologia noastră hermeneutică a vieții cotidiene relevanța unei asemenea distincții între fapt intramundan și eveniment? Mai multe constatări sunt de făcut aici, înainte de a răspunde.

În primul rând, este evident că realitatea masivă a cotidianului este supusă mai degrabă logicii faptului intramundan. Urmând o schemă de inspirație heideggeriană, Claude Romano pare să atribuie vieții cotidiene, circumscrisă aici prin faptul intramundan, însușirea inautenticității (*Uneigentlichkeit*); aceasta nu trebuie însă înțeleasă, așa cum nu e cazul nici la Heidegger¹⁴, ca o stare de decădere sau de inferioritate axiologică în raport cu vreo oarecare stare de autenticitate originară și originală. Ar fi vorba mai curând de im-proprietate a evenimentului în faptul intramundan, adică de aceea că, în acest fapt, evenimentul nu este în propriul lui, el nu se manifestă în evenimentialitatea sa, în trăsăturile care-l fac să fie ceea ce este. Faptul intramundan este o formă improprie (nici imperfectă, nici inferioară) a evenimentului; desigur, el împărtășește ceva cu acesta din urmă, dar, în faptul intramundan, evenimentul nu este încă eveniment, un "încă" ce marchează distanța până la ființa plenară a evenimentului, până la, dacă e să rezumăm, caracterul său anarhic și instaurator de lume. Diferența pe care o practică Romano nu este cea dintre un pozitiv și un negativ, cu atât mai puțin între ceva "bun" și ceva "rău". Ea acuză doar un singur lucru: atâta vreme cât vom rămâne la o analiză a faptului intramundan, sau mai degrabă a evenimentului ca fapt intramundan, nu vom ieși dintr-o logică pe care o linie clasică de gândire a instaurat-o în filosofie. Atâta vreme cât înțelegem evenimentul ca schimbare pe un fond de stabilitate, nu

¹⁴ Vezi, pentru această discuție asupra distincției autentic-inautentic, prima parte a acestei cercetări, unde am analizat dezbaterea care a avut loc în mediul francez și italian în jurul respectivilor termeni heideggerieni.

părăsim modelul tare al identității, în care evenimentele se produc întotdeauna în lume, fără ca lumea însăși să fie afectată în esența sa.

Am repetat în mai multe rânduri că această logică e cea care s-a diseminat din exercițiul filosofic secular în viața de zi cu zi secularizată a lumii moderne. Modernitatea (în forma sa târzie, îndeosebi) are această specificitate, de a fi experimentat și generalizat, la nivelul vieții de zi cu zi, exigențele metafizicii clasice. Nu mai revenim asupra argumentației care susține o asemenea idee; vrem acum să spunem doar că felul însuși de a fi al cotidianului justifică distincția lui Claude Romano. Într-adevăr, prezumția pe care se clădește viața noastră de zi cu zi, ca oameni moderni ce suntem, este că evenimentele ce se produc și ce vor continua să se producă, asta cu voia sau fără voia noastră, nu vor perturba acea ordine de principiu a existenței noastre. Proiectul, sau mai curând proiecția, existenței noastre cotidiene este cea a curgerii line, liniare și ciclice deopotrivă (după acele rețele de distribuție pe care le-am analizat anterior), a vieții, care să permită ducerea la bun sfârșit a planurilor noastre de scurtă sau lungă durată. Cu alte cuvinte, prezumția fundamentală a existenței cotidiene este cea a evenimentului ca fapt intramundan, a manifestării sale sub însușirile pe care Romano le atribuie acestuia din urmă: el nu mă angajează în ipseitatea mea, se produce întotdeauna într-un context, comprehensibil cauzal și finalist, în sfârșit, e precis databil în ordine cronologică. Această prezumție este o altă față a propensiunii cotidiene către garantarea securității ontologice prin reducerea progresivă și niciodată încheiată a surprizei evenimentului.

Din acest punct de vedere, deci, distincția propusă este întemeiată. Ea întrebuințează din plin resursele analiticii existențiale și oferă, în mod implicit, o pertinentă analiză a vieții cotidiene, al cărei nume am putea spune că este, în acest caz, faptul intramundan. Problema începe de-abia acum să se pună, exact așa cum se punea și în cazul lui Heidegger, atunci când era vorba de a încerca să înțelegem care este sensul autenticului, al propriului, care este locul acestora, în spațiu, în timp sau, mai scurt, în destinul uman. Astfel, această problemă vizează aici locul evenimentului în raport cu certitudinile cotidiene și cu caracterul neproblematic al faptelor intramundane.

Înainte de a încerca să răspundem, pe cât posibil, acestei întrebări, vom reaminti doar că proiectul nostru este de a oferi o interpretare non-opozitivă a relației dintre eveniment și cotidian; că miza noastră este de a pune în evidență canalele pe care circulă sensul între cele două, de a evidenția, până la urmă, *sensul însuși ca și circulație permanentă între cotidian și eveniment*. Ceea ce se poate spune în toate formele acestei scheme triadice: *evenimentul însuși ca și circulație permanentă între sens și cotidian* sau *cotidianul însuși ca și circulație permanentă între sens și eveniment*. Vom reveni asupra acestei permutabilități, a cărei comprehensiune și explicitare este esențială pentru analiza noastră.

Problema pe care o punem, care ni se impune chiar, este deci aceea a relației dintre faptul intramundan și evenimentul propriu-zis. Cu alte cuvinte, ce se întâmplă cu cotidianul în advenirea evenimentului ca atare? Ce înseamnă, din punctul de vedere al cotidianului însuși, că evenimentul îl suspendă, în reconfigurează? Unde se produce evenimentul? în cotidian sau în afara lui? Dacă acredităm această distincție, înseamnă oare că acredităm un dualism ca acela pe care ne străduim de la începutul acestei cercetări să-l reducem? Dacă nu o acredităm, și spunem, ignorând analiza lui Romano, că fapt intramundan și eveniment sunt una, nu riscăm să postulăm un cotidian invadator, cuprinzător și non-rezidual? în alți termeni, putem produce un concept al evenimentului evitând această dublă dificultate și altfel decât sub imaginea unei supape ori a unui transcendent?

Într-un prim sens, imaginea cotidianului este aceea a unei realități relativ stabile, populate și străbătute de evenimente de diferite dimensiuni și cu consecințe dintre cele mai diverse. Pentru noi este important ca, plecând de la această imagine comună și cotidiană a vieții de zi cu zi, să decelăm un sens al evenimentialului în cotidian. Altfel spus, să acomodăm însușirile evenimentului propriu-zis la felul de a fi al cotidianului. Este evident că, așa cum afirma Jean-Luc Nancy, evenimentul, în orice formă a sa este indisociabil de elementul de surpriză; mai riguros, el este surpriza însăși. Pentru a rămâne în aceiași termeni, cotidianul ar fi atunci – în forma sa cea mai brută – lipsa de surpriză prin excelență, caz în care s-ar reduce la rutină și banalitate. Existența noastră este străbătută însă în mod cotidian de surprize, de evenimente, care o expun la an-arhia sensului și o obligă

la recucerirea lui permanentă. Avansând, am putea spune că ceea ce este cotidian este tocmai expunerea la eveniment; trebuie însă acum să vedem dacă această idee este suficient de generoasă pentru a ne permite să depășim dificultățile cuprinde în seria de întrebări de mai sus. O asemenea idee nu trebuie doar să ne ofere un *modus vivendi* între cotidian și eveniment, ci ea lansează un alt sens al cotidianului, o altă comprehensiune a acestuia, în care evenimentul nu mai este un factor destabilizator, ci chiar condiția sa de posibilitate.

Dar pentru aceasta să revenim o clipă la distincția filosofului francez. Unde, când, cum (chiar de ce) se produce trecerea, saltul de la fapt intramundan la eveniment? În ce condiții încetăm să mai vorbim despre fapt intramundan și decidem că suntem în prezența (deși decalată) a evenimentului? Este clar, într-un fel, că putem uneori să identificăm acest prag: un accident rutier poate să rămână pentru mine un fapt intramundan, atâta vreme cât sunt exterior lui; odată însă ce sunt prins în șocul lui, el devine eveniment care pune sub semnul întrebării, așa cum am văzut, însăși existența mea. Există deci posibilitatea reperării unor asemenea praguri și ceea ce facem, în mod cotidian, este să evităm depășirea unor asemenea praguri. Atenția maximă față de viață și starea de maximă tensiune a conștiinței, de care vorbea Schutz, înseamnă tocmai grija de nu transgresa aceste praguri. Ce se întâmplă atunci când ele sunt totuși depășite? Prin suspendarea acelor certitudini elementare care ne dau garanția existenței, modul nostru cotidian de a fi este suspendat. Care este reacția noastră imediată? Refacerea acestui mod și restabilirea certitudinilor amenințate. Dar, așa cum spunea Romano, această operație de "re-" (facere, producere, stabilire etc.) impune o altă lume, cu alte certitudini și alte criterii de securitate, dar, adăugăm noi, cu aceeași credință în durabilitatea lumii, adică în felul său cotidian de a fi. Experiența unui eveniment nu ne învață că așa ceva nu va mai avea loc și că lucrurile ar fi reintrat în normal. Dimpotrivă, și aceasta este chiar semnificația primă a expresiei "un om cu experiență", ea ne spune pregătește pentru orice altă producere a evenimentului, pentru orice alt eveniment. Un om experimentat este cel care "a trecut prin multe", adică s-a confruntat cu asemenea evenimente și este gata să înfrunte altele:

“Un om cu experiență nu este numai cel care a devenit astfel *grăție* unor experiențe, ci cel care e deschis *la* experiențe. Împlinirea experienței sale, a ființei sale, nu constă în a ști totul, nici în a ști mai bine decât toată lumea... Pentru că a făcut multe experiențe, din care a învățat mult, el este mai în măsură decât oricine să facă noi experiențe și să tragă din ele noi lecții. Dialectica experienței își găsește desăvârșirea proprie, nu în închiderea și încheierea unei cunoașteri, ci în deschiderea la experiența pe care o eliberează experiența însăși”¹⁵.

În termenii noștri, el stăpânește mai bine circulația peste acel prag de care am vorbit, câștigă în atenția față de viață, se expune altfel la ceea ce se întâmplă. *Mutatis mutandis*, acesta ar fi sensul pe care încercăm să-l dăm aici evenimentului: nu distincție netă față de faptul intramundan, tocmai pentru că acel prag de trecere dintre ele, aceea limită care ar trebui să le separe le unește în realitate, le face să comunice. Mai mult, ea este o limită variabilă și deplasabilă, de fiecare dată situată în altă parte și decupând de fiecare dată altfel regiunile existenței noastre cotidiene. Nu vom spune prin asta că evenimentul s-ar anula astfel, ori și-ar reduce caracterul surprinzător și bulversant, ci că surpriza lui nu este doar aceea a producerii sale ci și a dimensiunilor sale, a proporțiilor și consecințelor sale. Nu anulăm distincția lui Romano, ci doar o modulăm divers și o supunem unei logici a variabilității. Evenimentul se produce în mod cotidian, dar se produce în mod cotidian altfel, într-un joc în care surpriza este tocmai cea a diferenței. A fi în mod cotidian înseamnă, în cele din urmă, a fi expus acestui joc surprinzător al diferenței. A fi cotidian înseamnă a fi mereu pregătit pentru înfruntarea evenimentului (iar această pregătire nu trebuie înțeleasă în forma unei înarmări, blindări ori strategii speciale de luptă). A fi pregătit nu înseamnă, pentru a continua raționamentul, a fi mereu activ, într-o stare de veghe ce ar uza prea rapid limitatele resurse ale ființei umane. După cum nu se reduce nici la a eschiva, într-un reactivism permanent, loviturile evenimentului. Felul cotidian de a fi este cel al pasibilității: nici activ, nici pasiv, nici în asalt, nici ascuns, ci expus neîncetat la ceea ce se întâmplă. A fi expus înseamnă a mă situa pe acel prag mișcător care desparte, dar și unește, făcând să comunice, faptul intramundan, neutru, obiectiv și accidental, cu evenimentul care mă angajează și mă reînserie de fiecare dată diferit în lume.

¹⁵ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1996, p. 378.

Printr-o asemenea interpretare, încetăm să mai vedem în cotidian și eveniment un cuplu opozitiv; ceea ce are loc în fiecare zi este expunerea noastră la ceea ce advine și ale cărei dimensiuni nu le putem niciodată măsura exact ci doar, eventual, anticipa ori aproxima. Pe de altă parte, nu vom spune că evenimentul (chiar în înțelesul lui tare) se produce în fiecare zi, reducându-l astfel la o rutină devenind, în timp, fie supărătoare, fie controlabilă, fie amândouă. Ci că posibilitatea evenimentului este cotidiană, că evenimentialitatea nu are clipele și locurile ei privilegiate, că ea poate adveni oriunde și oricând. Nu încercăm să producem un concept al evenimentului supus indiferenței ontologice; desigur că e mai probabil să mă îndrăgostesc la douăzeci de ani, decât la cinci sau la șaptezeci. Dar nu despre grade de probabilitate e vorba într-o astfel de analiză; nu pe calea probabilismului vom da relief existenței noastre. Cotidianul este un mod de a fi deschis, adică expus, și mai ales în egală măsură expus faptului intramundan și evenimentului propriu-zis. Acesta din urmă nu are locuri și clipe electivă, și poate că putem vorbi altfel despre ceea ce Heidegger numea *Geworfenheit*, ori, altfel, finitudinea, mortalitatea noastră destinală.

Invers, cotidianul nu este nici locul exploziei permanente a evenimentelor, ca o stare de agitație neîntreruptă și obositoare, după cum nu este nici locul unde nu se întâmplă nimic sau ceea ce se întâmplă atunci când nimic nu se întâmplă. Între Madame Bovary și *Evenimentul zilei*, adevărul nu e la mijloc, ca un fel de medie între extreme, ci în echiposibilitatea existenței lor și survenirii lor neîncetate. În viața de zi cu zi suntem în egală măsură bombardați de "micro-evenimente", după expresia lui Moles, și de non-evenimente (resimțite ca rutină, banalitate, plictis), și suntem bombardați nu după o succesiune regulată ori conform unei ordini ascunse sau evidente. Ar fi mai potrivit să spunem că suntem în egală măsură bombardați de posibilitatea evenimentului și a non-evenimentului, suntem deopotrivă expuși la entuziasm și al plictiseală, la excitație și la adormirea simțurilor, la limbuția și la tăcerea evenimentelor, la zgomot și la liniște. În viața de zi cu zi suntem pasibili de eveniment, cotidianul însuși este pasibilitatea evenimentului; altfel spus, pasibilitatea evenimentului ca și condiție ontologică a cotidianului. În sfârșit, evenimentul pasibilității ca și fel de a fi în și pentru viața cotidiană.

CONFESIUNE ȘI LIVRESC

Confession and Bookishness

(Abstract)

In spite of the modern theories about human being as cultural, symbolical one, for many literary critics, the dichotomy between the "authenticity" of the "lyrical confession" and the "artificiality" of the "classical", "bookish" poetry seems to remain the most powerful, the most important criterion in the appreciation of poetry. The main (and utopian) aim of this study is to shatter this out-dated prejudice in which survive a mimetic vision of the literature and to prove how doubtful are all the concepts it uses – culture, nature, Ego, reality – and how difficult (if not impossible) is to define the relations between them. In this situation, every literary critic must renounce at any dichotomy and accept the paradoxical complexity of the poetry.

1. Opinia comună, dar și discursul specializat asociază deseori livrescul cu inautenticul, artificialul, teatralul, opunându-l trăirii imediate, spontaneității, confesiunii. Termenul *livresc* își pierde statutul inițial neutru, capătă conotații peiorative ce se răsfrâng asupra operelor considerate livrești. Mitul „originalității absolute”, precum și convingerea că poezia lirică oferă o dezvăluire a ceea ce numim „lume interioară” continuă să orienteze majoritatea comentariilor critice. Spre exemplu, chiar într-un text aparent elogios, un exeget al operei lui Doinaș ține să accentueze situarea autorului *Vânătorii cu șoim* în afara crizelor modernității¹, îndepărtarea sa de elanurile și revoltele

¹ Ținând cont de avertismentele lui Matei-Călinescu, Henri Meschonnic sau Harold Rosenberg, ar trebui să preferăm pluralul *modernități*, recunoscând prin aceasta atât multitudinea de sensuri (dăătoare de confuzii) a termenului, cât și necesitatea de a defini în permanență sistemul de referință. Folosirea termenului *modernitate* în critica literară sugerează o realitate măsurabilă, imobilă. În fapt, „La modernité est un combat. Sans cesse recommençant. Parce qu'elle est un état naissant, du sujet, de son Histoire, de son sens.” (Henri Meschonnic, *Modernité, Modernité*, Ed. Verdier, 1988, p.16)

rimbaldiene: „n-a sucit gâtul superb al elocvenței și nu și-a dereglat simțurile, lăsându-le în delir, n-a ridicat chepengul subconștientului și n-a tras obloanele peste conștiență și conștiința creatoare.”² O primă reticență față de poezia lui Emil Botta sau Doinaș, răceala receptării lui Ion Barbu derivă din perspectiva devalorizantă din care este perceput livrescul, din aura de negativitate ce însoțește acest termen. În pofida reacțiilor lui Al. Paleologu, Adrian Marino sau Toma Pavel³ – care propun o relaxare, o anumită toleranță ontologică și depășirea punctelor de vedere segregacioniste, prejudecățile care privilegiază accidentul biografic, emoția primară, explozia lirică necenzurată continuă să orienteze numeroase texte critice, chiar dacă par să mai fi slăbit în intensitate.

În fapt, tendința interpreților de a distinge între poemele-document și cele ce vădesc o pregnantă influență culturală ascunde mai mult decât o naivitate: pare a fi și o sublimare a insatisfacției, chiar a angoaselor trezite de depărtarea cuvintelor de lucruri, de arbitraritatea lor. Saussurianismul acceptat în raportul între limbaj și realitatea exterioară eului lasă locul – atunci când privirea se întoarce spre universul interior – unei abia disimulate viziuni „adamice”. Neputincioasele vocabule minate de absența unei necesare legături între semnificat și semnificant par să dobândească, fie și în parte, puterea „cuvintelor originare” care – spune Blaga – „mai răsfrâng sau mai îngână limba lui Dumnezeu”. Concepția *mimetică* reapare în textele critice într-o formă deghizată: eliberată de constrângerea

Discursul despre operele moderne pare să absolutizeze noutatea, privită ca o garanție a valorii. „Mitul rupturii” (Henri Meschonnic) de trecut, de convențiile sociale și literare, „mitul noutății” (instituindu-se chiar o „tradiție a noutății”, după spusele lui Harol Rosenberg) organizează comentariile: o fragilă și contestabilă dihotomie clasic-modern/contemporan devine premisa majorității analizelor.

² Al. Cistelean, *Poezie și livresc*, Editura Cartea românească, 1987, p. 173. Este cât se poate de vizibilă aici reducerea modernității la un model rimbaldian, ceea ce conduce la generalizarea și absolutizarea unor trăsături care nu sunt decât *distinctive*, iar nu *definitorii*.

³ Criticând viziunea reductivă a structuralismului, Toma Pavel propune o fundamentare teoretică a toleranței ontologice, care să permită – observă Paul Cornea în prefața ediției românești – „înglobarea entităților simbolice și a ființelor non-empirice într-un «existent» relativizat.” Depășirea structuralismului și a îngrădirilor sale aduce o rediscutare a „forțlor creatoare de ficțiuni”, precum și disponibilitatea de a accepta existența „lumilor ficționale” și a geografiilor lor particulare (*Lumi ficționale*, Editura Minerva, București, 1992, p.16).

clasică a reprezentării lumii exterioare, poezia trebuie să ofere acum o cât mai fidelă imagine a „lumii lăuntrice”. În pofida recunoscutei „cosmicități” (Lukács) a operei poetice, a năzuinței sale „cosmogonice” (M. Dufrenne), o bună parte din comentarii continuă să se sprijine pe ideea tranzitivității textului poetic – schimbând ce e drept orientarea dinspre diversitatea realului spre universul trăirilor. Potrivit prejudecății poeziei ca document, livrescul este asociat cu respingerea confesiunii, cu uscăciunea unor construcții lipsite de suflu autentic (și original), de „frăgezimea expresiei” (expresie preferată de critica impresionistă), ce lasă o stânjenitoare senzație de *déjà vu*. „Teoria interjecțională” a artei, ce privilegiază reacția instinctivă, a înlocuit mai vechea „teorie onomatopeică” (Ernst Cassirer), fără a produce însă o modificare esențială: opera de artă pare să rămână tot o imitare, însă, de această dată, o imitare a lumii interioare a poetului.

2. În mod neașteptat, criticii noștri regăsesc o mai veche (și aparent epuizată) dispută privind relația între natură și cultură, trecând sub tăcere condiția problematică a ambilor termeni, construindu-și demonstrațiile pe o falsă siguranță a opoziției. Dacă poeții sunt mult mai nuanțați în observațiile lor sau în notațiile de jurnal, exegeții lor par deseori a fi rămas captivi într-un tip de gândire anacronic.

Unul dintre adversarii cei mai virulenți ai sistemului de gândire bi-polar – pentru care natura și cultura, ființa „obiectivă” și cea „subiectivă” sunt sfere distincte ce se resping – rămâne Ernst Cassirer. În opinia acestui gânditor, limbajul, mitul, arta, religia nu pot fi considerate simple „ produse” integrate într-o lume „dată”, ci *funcții* care „organizează ființa într-o manieră particulară, o divizează și o disociază”, construind ceea ce în mod curent numim lumea „reală”.⁴ Propunând definiția omului ca *ființă culturală*, *animal symbolicum* (ce trăiește „într-o nouă dimensiune a realității”), gânditorul semnalează depășirea opozițiilor tradiționale între categoriile eu-lui și non-eului, între „exterior” și „interior”. Pentru Gilles Deleuze, cultura e un „marcaj”, o amprentă asupra ființei umane, un semn distinctiv.⁵

⁴ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, Ed. du Minuit, Paris, 1972, p.33.

⁵ Gilles Deleuze, *Anti-Oedipe*, Edition du Minuit, 1972; O prezentare a „omului ca ființă simbolică”, plecând de la Cassirer, Blaga, Durand și Deleuze – în Liviu Antonesei, *Pour une critique de la raison symbolique*, in „Revue roumaine des Sciences sociales”, Philosophi et Logique, Tome 30, 1-2, 1986, pp. 43-44.

Diferențiindu-l net de oricare ființă, capacitatea de simbolizare îi permite omului să „ia în stăpânirea lumea”, să-i afirme existența: produce „formele” care, definind individul în calitatea sa de subiect cunoscător, îi conferă totodată consistență și universului. „Omul nu mai trăiește într-un univers pur fizic – precizează Ernst Cassirer –, el trăiește într-un univers simbolic. Limbajul, mitul, arta și religia sunt părți ale acestui univers. Ele sunt firele diferite care țes rețeaua simbolică, țesătura încâlcită a experienței umane.”⁶

Sub influența școlii morfologice germane și a psihanalizei lui C.G. Jung, L. Blaga definea și el omul în principal drept ființă culturală: „Cultura este semnul vizibil, expresia, trupul acestei variante existențiale. Cultura ține mai mult de definiția omului decât de formația sa fizică sau, cel puțin, tot atât de strâns.”⁷ „Emoția” perfect naturală, precum și cunoașterea „nemijlocită”, nemediată a realității se dovedesc a fi simple produse intelectuale, imposibil de întâlnit în stare pură: de aceea, livrescul și trăitul se limitează, se condiționează reciproc, alcătuind un continuum greu de desfăcut în experiențele componente.⁸ Orice privire în afară a ființei cunoscătoare presupune și o întoarcere spre sine, trecerea prin „filtrul artificial” al formelor lingvistice⁹, imaginilor artistice, simbolurilor, miturilor și riturilor religioase, și „punerea în formă” a realității (care nu este un „dat”, ci dobândește existență numai atunci când este explorată, cuprinsă în formele gândirii). Cultura închide ființa umană, funcționând atât ca o sferă protectoare, cât și ca un spațiu virtual în care iau naștere și se perpetuează formele, „modelajele” ce fac posibilă cunoașterea lumii: de aceea, imaginile sunt și colective și personalizate, individualizate, transformate de condiționările culturale ale

⁶ Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*, traducere de Constantin Coșman, Editura Humanitas, 1994, p.43.

⁷ Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, E.P.L., 1968, p.336.

⁸ Până și cel mai „natural” sentiment, dragostea – amintește Al. Paleologu – este un produs al culturii, al acumulării experiențelor livești. Chiar și demersurile analitice, indiferent de cât de obiective s-ar pretinde, sunt profund marcate de condiția de ființă simbolică a exegeților, de memoria lor culturală.

⁹ „À mesure que les diverses directions fondamentales manifestent leur énergie spécifique, il devient évident que toute «reproduction» apparente suppose toujours, elle aussi, une activité originelle et autonome de la conscience. La reproduction du contenu lui-même est liée nécessairement à la production d'un signe pour le contenu.” (Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, Ed. De Minuit, Paris, 1972, p.32).

fiecărui individ în parte. Relația eu – lume rămâne una paradoxală: subiectul nu cunoaște „realitatea” decât în măsura în care o construiește, o integrează într-un sens, printr-o „judecată sintetică *a priori*”. Și nu o poate construi decât depărtându-se de datele empirice, împingând tot mai departe – prin capacitatea de simbolizare – lumea fizică, faptele brute. În cele din urmă, privirea în afară, spre celălalt devine o întoarcere în sine¹⁰: numai în măsura în care codul cultural îi va permite insului să recunoască o manifestare, acesta o va accepta ca existentă. Dar cum codul cultural este unul relativ, metamorfozându-se în funcție de multiplicarea experiențelor și de depozitarea, sedimentarea lor în conștiință, acțiunea de conturare a ceea ce numim „realitate” nu este niciodată încheiată.

Dacă pentru poeticile autonomiste ale secolului al XIX-lea, realitatea e statică și omogenă și în consecință cognoscibilă, pentru moderni ea este extrem de diversificată, cuprinzând scheme și modele diferite, ce nu pot fi comparate între ele sau măsurate.¹¹ Individul nu percepe drept *realitate* decât un *model cultural*, un produs colectiv în constituirea căruia intră experiențele, fantezmele individuale, arhetipurile, ideologiile. Percepția lumii obiective este orientată de acest „câmp de referință colectiv”¹², fără de care exterioritatea și alteritatea ar fi cu neputință de cunoscut. În urma „descoperirii copernicane” a lui Kant – subliniază Gilbert Durand¹³ – *cunoașterea* devine un proces de constituire a lumii, de „organizare instaurativă” a sa.

Imponderabilă „fizionomie” imposibil de analizat (Ernst Cassirer), model cultural variabil în timp, „constituit în mod esențial prin limbaj” (John Searle), „realitatea” este rodul unei continue

¹⁰ „În loc să aibă de a face cu lucrurile înseși, omul conversează, într-un sens, în mod constant cu sine însuși” (*ibidem*).

¹¹ Există mai multe „realități” diferite distincte prin natura lor – argumentează John Searle: naturale, sociale, instituționale. „Există anumite segmente ale lumii înconjurătoare, fapte obiective care au devenit fapte în virtutea unei puneri de acord între ființele umane. Într-o anumită măsură, aceste fapte există pentru că așa credem noi.” (*Realitatea ca proiect social*, traducere de Andreea Deciu, Editura Polirom, 200, p. 14).

¹² Andrei Hoîșie- Corbea, *Despre teme*, Editura Universității, Iași, 1995.

¹³ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, 1999, p. 63.

raportări a individului la universul său psiho-cultural, al unei gândiri integrative, producătoare de simboluri.¹⁴

3. Cum poate fi definită „lumea lăuntrică” a poetului? Este ea mai puțin problematică decât cea exterioară? Poate fi cuprinsă de privirea interpretului sau rămâne o construcție utopică, un reflex al unui neîmplinit precept socratic?

Considerând poemul liric un „document”, interpreții presupun că există un „conținut sufletesc” – ingenuu, individualizat, irepetabil – ce preexistă formei sale verbale și îl „reconstituie”, proiectând asupra sa categoriile exteriorității. Din când în când, apelează la mijloacele psihologiei și ale psihanalizei, trecând însă cu vederea faptul că nici una din aceste științe nu ajunge la o cunoaștere nemijlocită a universului interior, ci interpretează doar semnele sale în exterior, diversele forme ale limbajului. Nu întâmplător, pentru George Steiner, psihanaliza (ca formă a interpretării) poate sta alături de filosofia limbajului; Freud și Jung se bazează în cercetările lor pe relațiile pacienților, care aduc o dublă transfigurare a unor neguroase și inaccesibile trăiri: cea dintâi presupune o trecere de la pulsuni obscure la sistemul și sintaxa visului și a reveriei, cea de a doua aduce o verbalizare a lor, o transpunere a fluidității reprezentărilor vizuale în structurile limbajului. Tehnica asocierilor verbale, studierea actelor ratate dovedesc faptul că o cunoaștere nemijlocită a universului interior, o pătrundere în profunzimile eului nu este cu puțință: terapeutul interpretează doar modul în care ceea ce e ascuns transpare în afară, semnalând prin chiar acțiunea sa hermeneutică distanța dintre imponderabilul sufletesc și diferitele sisteme de semne și simboluri.¹⁵ Dar o astfel de interpretare presupune o prealabilă delimitare a normalului de patologic, o trasare a unei linii de demarcație între ceea ce este asemănător și ceea ce este diferit, izolarea – după spusa lui Foucault – a alterității oximoronice, a Celuilalt, aflat „în interior și străin totodată”. Abaterile de la normele limbajului devin pentru

¹⁴ „Această neputință constitutivă care condamnă gândirea la a nu putea niciodată să intuiască obiectiv un lucru, ci să-l integreze imediat într-un sens, este numită de Cassirer *pregnanță simbolică*.” (ibidem)

¹⁵ În fond, clasicul Balzac intuise acest fapt: proza sa „dorică” (N. Manolescu) surprindea tocmai imposibilitatea de a cunoaște altceva decât reflectările „lumii lăuntrice” – inevitabil parțiale. Multe din descrierile sale (atât de contestate de adepții „autenticității”) ar putea sta alături de *Sistemul obiectelor* al lui Baudrillard.

observatori simptome ale maladiilor mentale.¹⁶ Chiar dacă utilizează termeni specifici psihanalizei sau psihologiei, mulți comentatori par să ignore unul din postulatele lor esențiale: manifestările „lumii lăuntrice” nu pot fi cunoscute decât în ipostaza lor mediată. Desigur, se cuvine să ne întrebăm în ce măsură devierile presupus patologice sunt și (doar?) produsul limbajului și al interpretării.

În mod surprinzător, într-o perioadă când – observă Ștefan Afloroaei – științele sunt tot mai mult privite drept științe ale limbajului, a căror evoluție presupune un neîncetat conflict al interpretărilor și un proces infinit de traducere, în critica literară tinde să supraviețuiască un biografism restrictiv, cu nuanțe psihologice, asociat cu o anacronică viziune tranzitiv-mimetică asupra poeziei. Singura certitudine a criticului rămâne (sau ar trebui să rămână) existența poemului: plecând de la ea însă, interpretul avansează diverse ipoteze privind „eul profund” al scriitorului, recompune (sau inventează?) o „lume lăuntrică”. O astfel de perspectivă care *folosește* nu interpretează poezia susține (pe lângă o discretă sugestie a dimensiunii patologice a creației poetice) ideea unicității și insularității universului interior. În fapt, fiecare poem înseamnă o depășire a particularului, a incomunicabilului, o anulare a monadismului inițial. Formulele des citate în legătură cu revolta modernă – „a exprima inexprimabilul”, „a numi nenumitul” sau chiar acel îndemn „prindeți elocvența și suciti-i gâtul” – surprind paradoxul „autenticității”: numai prin medierea limbajului, prin trădarea/traducerea trăirilor celor mai intime, numai prin dobândirea unei dimensiuni impersonale, universul lăuntric capătă consistență. Orice închidere într-un înlăuntru insular ar însemna dispariția poeziei, căderea în autism: numai proiectată pe fundalul lumii, trăirea devine artă. „Personal, – scrie Doinaș – împărtășesc opinia lui Heidegger că există o emoție trează a tuturor lucrurilor lumii, și că această *Stimmung* constituie vibrația lirică, acel *Grundstimmung* pe fondul căruia se proiectează orice sentiment personal.”¹⁷ Interpretările „autenticiste”

¹⁶ După cum observa ironic Michel Thévoz – în *Le langage de la rupture*, P.U.F., 1978, p.45 – atunci când încearcă să definească tulburările limbajului, savanții par ei înșiși atinși de o maladie mentală. Dacă nu s-ar ști că sunt animați de cele mai nobile porniri științifice, s-ar spune că au pășit deja dincolo de granița dintre normalitate și nebunie. *Verbigération, jargonaphasie, akataphasie, psittacisme, rénoglosie* sunt doar câțiva din termenii citați.

¹⁷ Ștefan Aug. Doinaș, *Măștile adevărului poetic*, Editura Cartea românească, București, 1992, p.47.

susțin imaginea unei creații „cu puterile neajutate”, insistă chiar în separarea inițiativei subiectului liric de inițiativa culturii. Cea dintâi este creatoarea operelor „autentice”, cea de a doua – spune prejudecata – conduce doar la producțiile epigonice.

Însușindu-și sintagma lui Vasile Voiculescu – „traducere imaginară” –, Doinaș o transformă chiar într-un element cheie al viziunii sale poetice; este una din acele inspirate expresii care – prin contradicție semantică – sugerează condiția paradoxală a originalității și a epigonismului major (privit ca o continuare în spirit a modelului, o înscriere voluntară într-o descendență culturală). În „fragmente teoretice”¹⁸ plasate la sfârșitul volumului *Orfeu și tentația realului*, poetul-eseist elimină depunerile semantice succesive: *epigon* a desemnat inițial *urmașul*, *descendentul*, cel care, reluând fapta strămoșului, reușește să-i confere demnitate. Imitația se dovedește o mărturisire a înrudirii, iar „exhibiționismul” modern, concretizat în obsesia originalității poate fi o imitație travestită. Citându-l pe Valéry, eseistul conchide: „Originalitatea ar fi, deci, forma *mascată* a imitației.” Chiar dacă are aerul unei butade, afirmația nu e scrisă dintr-o pornire dandystă irepresibilă, ci e rezultatul privirii raportului maestru – epigon dintr-un alt punct de vedere decât cel comun, ceea ce aruncă o altă lumină asupra „adevărurilor” de necontestat. Atunci când modelele nu mai sunt mărturisite, imitația rămâne ascunsă, iar impresia de originalitate e mai puternică. „Anticii nu știau unde se află izvoarele Nilului, unii autori moderni nu doresc să afle unde sunt «sursele» lor de inspirație – obsevă cu destulă ironie autorul. Se poate spune că legenda originalității începe acolo unde încetează istoria literară.”¹⁹ Mai mult, numai „cândoarea” unui autor care se imaginează în afara evoluției literaturii și evidentele lacune culturale ale cititorilor pot conduce la un puternic „sentiment” al originalității. Cum nici un creator nu se poate sustrage influențelor, condiția sa este una de epigon: problema se pune – avertizează Doinaș – dacă e un „urmaș” ce poate transforma înfrângerea în faptă exemplară sau e spiritul slab,

¹⁸ Fragmentele alcătuiesc un jurnal de lectură, semnalând voluptatea reveriei pe marginea textelor, dar și dorința autorului de a scutura de zgură multe din cuvintele demonetizate prin îndelunga lor folosire. Doinaș are plăcerea de a răsuci raționamentele comune, aducându-le până în pragul paradoxului, sperând să-și scoată (fie și pentru câțva timp) cititorul de pe traiectoria știută.

¹⁹ Ștefan Aug. Doinaș, *Orfeu și tentația realului*, Editura Eminescu, 1974, p.33.

sedus și înlănțuit de clișee, atras de strălucirea formală, dar care sfârșeste prin a falsifica imaginea măștrilor.

Plecând de la Valéry, Hölderlin, Mallarmé, poetul-eseist distinge între un epigonism *major*, al discipolilor anticilor și un epigonism *minor* care-și revendică adesea atributele maximei originalități. „Traducerea imaginară” (a unui V. Voiculescu sau Hölderlin), „poezia faptului de cultură” sunt formele înalte ale *epigonismului major*, superior, semnalând posibilitatea eului poetic de a reînvia o „realitate” culturală, de a restabili comunicarea cu epoci îndepărtate și considerate revolute. Dacă opera total originală (presupunând ca ar putea exista) s-ar închide în unicitatea ei, fără continuatori, fără reverberații culturale, *epigonismul major* – susține poetul-eseist – propune restabilirea unui spațiu al dialogului cultural. „Traducerea imaginară” pare să fie semnul amurgului unei epoci, al unui declin manierist, anunțând totodată regenerarea necesară. Structurile reci păstrează „genele” unor forme culturale încremenite acum și, punându-le în mișcare, le transformă în germeni ai unei noi literaturi. „*Livrescul* nu e cu nimic mai puțin demn de stimă decât *firescul*, pentru că imitația culturii are aceeași valoare ca și imitația naturii.” – amintește Doinaș. Zestrea culturală nu rămâne un depozit de obiecte inutile, ieșite din uz, ci i se prezintă creatorului drept „un text posibil”, promițător în pofida aparentei sale fosilizări, invitând la „traducere imaginară”.

Exercițiu de fidelitate, „traducerea imaginară” este și trădarea necesară, vitală pentru ca poezia să nu încremenească în vechile tipare: prin ea, tradiția supraviețuiește, desigur în alte forme, anunțând totodată schimbările ce vor veni. Rămâne, în pofida aproximărilor și a tentativelor de a o defini, oximoronică: conservatoare și revoluționară totodată, semn al supunerii la model și al părăsirii sale.

4. La prima vedere, sintagma „poezie impersonală” pare un non-sens; în fapt, după cum amintește Doinaș (într-un articol cuprins în volumul *Măștile adevărului poetic*), sintagma surprinde realația complexă, ambiguă ce se instaurează între *eul biografic* și *cel artistic*. Pe de o parte, chiar și atunci când divorțul între ele pare total (ca în cazul poeziei *impersonale* a lui Mallarmé²⁰), când este evidentă

²⁰ La Mallarmé, raportul monadic între eu și univers elimină orice eveniment particular, iar la Valéry, „memoria slabă”, imposibilitatea de a alcătui un depozit al amintirii conduce la plămuierea „unui personaj ideal al impersonalității” (Doinaș), ce ajunge să reprezinte statutul poeziei în general, impersonală datorită limbajului.

construcția fictivă, elementele autobiografice nu pot să dispară cu desăvârșire: simbolurile, fantezmele se nasc – în măsura în care sunt produse ale subconștientului – tocmai din refularea experiențelor directe.²¹ Pe de altă parte, oricât de puternice ar fi trăirile, eul poetic nu se poate prezenta decât „travestit”: simbolurile îl exprimă în chip indirect, îl introduc în infinitul spațiu intertextual. De aceea, poetul liric nu se poate lipsi de *măști*, ci sfârșește prin a le multiplica, pe măsură ce înaintează în autoscopie. „Exhibarea de sine a poetului liric” se vădește un spectacol vecin cu bufoneria, în care regia, decorurile și costumele sunt asigurate, propuse în parte și de codul cultural. Ferindu-se de tentația opozițiilor facile, precum și de mirajul clarității totale și al eliminării contradicțiilor, poetul-eseist aproximează complexitatea poeziei prin „definiții” paradoxale: joc cu măști care dezvăluie mai mult decât ascunde, „mărturisire impersonală”, lirismul rămâne „sinceritatea simulată” a celui care se pierde prin sine și se descoperă prin afectarea gesticulației alterității.

În textele de mai târziu, sub influența filosofiei heideggeriene, Doinaș regândește „impersonalitatea” poeziei, considerând-o consecința esențială a „inițiativei” limbii (a axiomei „Limba vorbește...”). Pe parcursul câtorva decenii, gândirea sa revine la problema nicidecum elucidată a raportului ființei vorbitoare cu Limbajul, nu pentru a încerca o „rezolvare” imposibilă, ci pentru că autorul are încredințarea că numai prin reformularea întrebării esențiale își poate defini propria structură. De la Mallarmé („Doner un sens plus pur au mots de la tribu...”) la „Saint Langage” al lui Valéry, de la declarațiile lui T. S. Eliot – „The emotion of art is impersonal” –, până la confuzia ca într-o bandă Moebius a „interiorității” și „exteriorității” în poezia lui Rilke și heideggeriana imagine a ființei ne-separată de ceea ce e în afara sa („die Substanz des Menschen ist die Existenz”), problema „inițiativii limbii” domină – în viziunea autorului *Alfabetului poetic* – modernitatea.

Medierea confesiunii, „vocile” din *situațiile poetice*, înscenările din balade – revine poetul-eseist în *Măștile adevărului poetic* – nu numai că nu alterează lirismul, ci, dimpotrivă, aduc o potențare a

²¹ „Presupunând că elementul autobiografic ar putea fi eliminat, în mod conștient, din poezie, oare nu reintră biografismul, – se întreabă Doinaș – în mod necesar și clandestin, pe altă cale, de pildă, pe cale onirică?” (*Măștile Adevărului poetic*, Editura Cartea Românească, București, 1992, p.53).

sa: purtând diferite măști ale lui *alter*, ființa poetică își poate păstra misterul, „secretul inviolabil”. Indiferent care sunt deghizările eului poetic, de la „peisaje” (ca la Trakl) până la figuri cultural-mitologice, poemele rămân fundamental lirice. Chiar o distincție strictă între autor și personajele sale nu mai poate fi făcută: „autobiografismul devine o simplă lume de semne, cu care orice poet poate să se joace după bunul său plac, odată ce respectă regulile artei sale.”²² Sentimentul culturii pe care-l dobândește poetul, precum și caracterul incomunicabil al particularului, al experienței individuale conduc la o depășire a graniței între *autobiografic* și *impersonal*. Goethe, T.S. Eliot sau Fernando Pessoa – amintește Doinaș – au suținut un tip de „poezie impersonală”, dar lirismul acesta este hrănit de experiențele individuale, se configurează mereu prin transfigurarea particularului. Nici măcar experiența lui Valéry, nici „poezia pură” teoretizată de acesta nu înseamnă „o abolire a eului”, ci doar „deghizarea unui eu personal într-unul universal”.²³ Asemeni lui Proteu, eul poetic se dezvăluie pe sine pe măsură ce-și multiplică măștile, își scrutează profunzimea invitând la o alunecare peste suprafețe.

5. Care ar putea fi raporturile între „realitatea” ca model cultural și lumile ficționale? Pentru Jean Burgos (în continuarea ideilor lui Gaston Bachelard), imaginea (ca discontinuitate, „îngroșare” a textului) instaurează, creează o „realitate” ce nu a existat înaintea actului poetic, o lume care nu trimite la un deja-gândit, la un deja-existent. Dependența de un referent exterior este anulată în actul lecturii, cititorul asistând „la ivirea unei realități ce instituie un nou raport al cuvintelor cu lucrurile și care să fie trăită pentru prima oară.”²⁴ Lumea ficțională – argumentează Toma Pavel – nu diferă în mod fundamental de cea reală și invită cititorul la o familiarizare cu geografia ei, la un joc „ca și când”, sugerând o continuitate ontologică între cele două universuri. Amintind opiniile lui Hans-Georg Gadamer (*Wahrheit und Methode*), Doinaș consideră că orice operă literară eliberată de determinările inițiale (intenția autorului sau comprehen-

²² *Idem*, p. 53.

²³ *idem*, p. 55.

²⁴ Jean Burgos, *Pentru o poetică a imaginarului*, Editura Univers, București, 1986, p.29.

siunea cititorului original) devine *un lucru natural*, datorită unui proces prin care „pentru omul modern, cultura devine zi de zi natură.”²⁵

Dacă în cazul romanului convenția continuității între lumea ficțiunii și cea reală a fost frecvent analizată, iluzia „autenticității” poeziei lirice a preocupat mai puțin critica și teoria literară sau nu a fost sesizată decât atunci când apar structuri dramatice, mitice, cu funcție mediatore. De pildă, Kate Hamburger distinge între genurile *ficțional* și *liric*, atribuind numai funcției narative capacitatea de a construi lumi ficționale, în vreme ce poemele lirice sunt în continuare plasate într-o indefinită zonă a autenticității.²⁶ Pornind de la premisa unității, uniformității eului liric, autoarea consideră că numai balada este „un poem ficțional cu personaje”, atribuind poemelor scrise la persoana I statutul de „discurs al realității”. Dificultățile de încadrare a textelor „monodramatice” (variante ale baladei), precum și a celor „figurative” semnalează însă supralicitarea acestei rupturi în interiorul poeticului.

Urmând sugestia lui Paul Cornea, considerăm că problematica lumilor ficționale nu privește numai proza sau poemele epice și dramatice, ci trebuie extinsă și la „textele poetice de tip autoreferențial”, în egală măsură creatoare de universuri posibile, cu geografia lor distinctă ce reflectă anamorfotic lumea interioară (*dar nu numai*) a eului liric. Opoziția între scriitorul „spontan”, „sincer” și cel cultural, mai rigid (dacă nu chiar contrafăcut) se sprijină și pe o restrângere a biograficului la faptul trăit, excluzându-se întâlnirile culturale, produse în spațiul imaginar și în timpul lecturii sau limitându-li-se drastic influența. Recunoașterea unor structuri minimale (teme, motive, *topoi*, «forme simple») îndreptățește comentatorii să presupună o slăbire a energiilor vitale, o atrofiere a lumii interioare a creatorului și să diagnosticheze o anumită infirmitate lirică. Fundamental nesincer – susține opinia comună – poetul livresc înscenează continuu, își schimbă neconținut măștile. Astfel, opoziția livresc – trăit ajunge echivalentă cu opoziția disimulare – autenticitate.

²⁵ „Nu există poet adevărat – scrie Doinaș – care să nu fi simțit cum un text literar sau filosofic – celebru sau obscur – i s-a propus într-un mod absolut imperios, ineluctabil, parcă rostindu-se din cea mai strictă intimitate a sa și somându-l să-i dea o replică.” (*Măștile adevărului poetic*, Editura Cartea românească, 1992, p. 48).

²⁶ Kate Hamburger, *Logique des genres littéraires*, Edition du Seuil, 1986.

6. Potrivit lui C.G. Jung, însăși condiția personalității conștiente este teatrală: *persona* (ca situare în lume) presupune înscenare, dedublare, intrarea într-un rol ce camuflează o selecție mai mult sau mai puțin arbitrară din inconștientul personal și din cel colectiv.²⁷ Fantasmеle provenind din această zonă pot provoca o hipertrofie a *persona*-ei, o asumare a dimensiunii eroice, a celei damnate sau, dimpotrivă, o disoluție a sa în sufletul colectiv, o accentuare a dimensiunii mistice.

După cum atrage atenția Michel Zérafra, *persona* („mască prin care trece vocea umană”) semnalează mai puțin scindarea ființei umane, cât imposibilitatea de a distinge între esență și aparență, între conținut și „forma reperabilă”. Mai mult, *persoana* este un *construct*, în funcție de așteptările, fantezmele, proiecțiile afective ale unui grup, la un moment dat.²⁸ *Individualitatea*, raportul între subiect și obiect, relația cu *alteritatea* (și chiar alteritatea) sunt percepute (când sunt percepute) diferit de la o epocă la alta; dacă *eul* (*subiectul*) – după spusa lui Michel Foucault – are o adevărată istorie, atunci orice încercare de a-l gândi ca pe o instanță unitară și de a-l situa într-o țesătură de relații stabile ține de o viziune „euclidiană”. „Cum să eviți – se întreabă Herman Parret – identificarea Eului cu unul din rolurile sale, îndeobște cu rolul care place, rolul euforizant?”²⁹ Cum să distingi mai apoi între rol și substanța interioară ce nu poate fi cuantificată și nici cunoscută decât prin manifestările exteriorității? Adevărul – amintea Valéry – este *inform* și, în consecință, incognoscibil; numai *trădarea* sa prin formă, prin limbaj, prin supunere la convenții face posibilă cunoașterea. Să ne amintim de spusa lui Gadamer: singura ființă cognoscibilă este limbajul. Preluând o sintagmă a lui Roland Barthes, am putea spune că *eul* poetic rămâne în mod fundamental o „ființă de hârtie”, situat la întretăierea traseelor interpretative.

La o privire ceva mai atentă, atât poemele autoreferențiale, confesive, cât și cele dramatic-livresți își relevă dimensiunea spectaculară. În orice poem liric, sfera eu-lui nu definește persoana (și nu se limitează la concretul biografic), ci *persona*, rolul, masca. Dacă

²⁷ C. G. Jung, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, traducere din limba germană de Roland Cahen, Editions Galimard, Paris, 1964, p.84.

²⁸ Michel Zérafra, *La révolution romanesque*, paris, U.G. E, 1972.

²⁹ Herman Parret, *Sublimul cotidianului*, traducere de Magda Jeanrenaud, Editura Meridiane, 1996, p.37.

naratologii recunosc în vocea persoanei I o construcție (fie că e vocea jurnalelor sae cea a epistolelor), iar în „pactul autobiografic” (teoretizat de Ph. Lejeune) o convenție, o modalitate de a orienta lectura, în analiza poeziei se mai păstrează confuzia între *retorica autenticității* și *autenticitate*, între eveniment, accident și biografie culturală, spirituală. Poemele lirice nu se pot sustrage (oricât și-ar clama autorul lor unicitatea) condiționărilor intertextuale³⁰: folosirea strategiilor retorice (sau respingerea lor, devenită punct de plecare al unei noi retorici) vădește condiția lor de spectacol, de discurs pentru Celălalt. Se știe, orice creație artistică presupune o intenționalitate care transfigurează, reorganizează emoțiile, exploziile instinctive. „Sinceritatea” se dovedește încă o mască a lui Narcis care, la adăpostul convențiilor autenticității, exersează grimase și gesturi potrivite pentru scenariile sale.

7. Universul eu-lui nu este nici pe departe unul uniform, cum acreditează majoritatea comentariilor³¹, ci pare mai curând rezultatul combinării unor experiențe diferite, inclusiv ficționale, al unor interacțiuni și porniri mimetice, al apropiierii datelor alterității. (Să ne amintim că – pentru Valéry – atât Eul cât și Universul nu sunt altceva decât două mituri mai mult sau mai puțin utile în discursuri.) „Inter-subiect”, „co-subiect”, eul-actor (sau acel „eu miraculos” al lui Valéry) este creat și mereu modificat de relațiile cu lectorii săi, virtuali sau reali, dar are și capacitatea de a produce o transmutație neașteptată, făcând *ale sale* (în fapt cuprinzându-le în rolul său), transformând în energie creatoare experiențele Celuilalt.³² Cunoscuta spusă „Je est un autre” poate sugera și capacitatea eului de a-și „înghiți” interlocutorul-spectator, transformându-l, alături de alte date exterioare, în

³⁰ „«Viața mea» este o povestire – scrie Herman Parret, insistând pe ideea «ficționalității» existenței și, implicit, a oricărui discurs biografic, auto-biografic – un discurs: că această viață *a mea* este doar *un efect* al discursului, un simulacru discursiv. În rest, și cum s-a spus deja, „viața” care mă parcurge ca traiectorie a Timpului, este operă de artă. A restaura temporalitatea profundă a «vieții» nu poate fi decât o lucrare intertextuală.” (*idem*, p. 48).

³¹ „Că eul ar fi unic este deci o iluzie, din moment ce el nu există decât pornind de la cuvintele celorlalți.” (*ibidem*)

³² Raportul ego – alter, eu – obiect se modifică în mod esențial de la un autor la altul – observă Doinaș: lirismul poate fi *însenare* (pentru poetul neoclasic), expansiune a eului asupra lumii (pentru romantic) și ispășire a unei „culpe universale” pentru expresionist. (*Măștile adevărului poetic*, Editura Cartea Românească, 1992, p.51).

experiență interiorizată. Poate o astfel de percepere a multiplicității eului, poate acceptarea naturii sale proteice și a fatalei sale diseminări ar elimina impasul criticii biografice în fața contradicțiilor între evenimentele trăite de autor și opera sa.³³

Voința de a păstra iluzia caracterului unitar și uniform al eu-lui (și, implicit, prejudecata receptării poeziei lirice ca document) împinge critica biografist-tematistă într-un punct mort: interpreții nu reușesc întotdeauna să explice diversitatea operei și, mai ales, discrepanțele între experiențele biografice și cele poetice. Nici opoziția între eul poetic/artistic și cel biografic (devenită loc comun al interpretărilor) nu poate cuprinde complexitatea înscenărilor: înlocuiește imaginea unitară anterioară cu o figură binară, minată de sugestia antitetică.

Ar trebui să ne imaginăm că, precum în jocurile din „lumea de smaragd” din prozele lui Ioan Petru Culianu, eul pătrunde în oricare dintre lumile posibile din memoria infinită, cuprinde într-o simultaneitate stranie experiențe și epoci diferite, fiind fiecare dintre ele și toate împreună, impunând o paradoxală egalitate între *unic* și *multiplu*, între *nimic* și *totalitate*.³⁴ Din „perspectiva” infinității eului și a memoriei³⁵ se cuvine privită lumea „interioară” a poetului: este un univers ficțional în care se schimbă mereu decoruri, se amestecă umbre, se construiesc și se dezarticulează peisaje simbolice.

Din moment ce fiecare enunț la persoana I presupune un *Tu*, un interlocutor – spectator care să facă posibilă „relația fundamentală a ființei” (Martin Buber), poemul autoreflexiv își păstrează, în pofida aerului său intimist, caracterul de reprezentare, de spectacol. Numai prin convenție – amintește Ernst Cassirer – îi atribuim poeziei lirice un caracter mai pronunțat subiectiv decât poeziei dramatice, de pildă, când, în fapt, ambele forme presupun intrarea în rol, construirea de măști. În înscenarea licrescă, în multiplicarea figurilor și preluarea structurilor mitice poate fi bănuț, dincolo de aderarea conștientă, de

³³ „Biografismul și poezia cotidianului – scrie Gheorghe Crăciun – reprezintă o ultimă încercare de a eluda adevărul că eul e o valoare într-un continuu proces de diseminare, și că lumea imediată nu se poate sintetiza într-o imagine de ansamblu.” (*În căutarea referinței*, Editura Paralela 45, Pitești, 1998, p.21).

³⁴ Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan*, Editura Nemira, București, 1994, p.9.

³⁵ „Nu sunt niciodată eu, inițial și drept, ci totdeauna vacant, reflex al nenumăraților alții cari mă domină.” – pare a rezuma Emil Botta condiția fluctuantă, incertă a eului, într-un text cât se poate de sugestiv – *Elogiul ipocriziei*. (Editura Minerva, București, 1987, p.225).

reproducerea unor tipare clasice, un proces de obiectivare a unor fantasme ale înconștientului colectiv, a imaginilor care iau naștere fără ca personalitatea conștientă să joace vreun rol și fără ca biografia să le poată justifica. După spusele lui Jung achizițiile culturale provoacă reacții afective și reverberații în înconștient; în selecția motivelor, temelor, miturilor literare am putea ghici un proces de proiectare a tensiunilor obscure, a „reziduurilor arhaice” (Freud), a structurilor arhetipale rămase în straturile cele mai profunde ale înconștientului. Renunțând la vanitatea unicității, poetul livresc dezvăluie prin structurile puse în mișcare *condiția fundamental intertextuală a eului*, discontinuitățile sale, precum și capacitatea sa proteică (reminiscentă a conștiinței magice?) de a-și recunoaște imaginea în diversitatea lumii și a literaturii.

S-ar părea că opoziția sinceritate – disimulare devine inoperantă: există un fond spectacular comun textelor confesive și celor care preferă medierea culturală, după cum există o ipocrizie a „documentului sufletesc” și o sinceritate a etalării măștilor și a multiplicării rolurilor culturale.³⁶

³⁶ Oricât de *autentice* ar părea, dezvăluirile eului liric sunt – amintește Doinaș – reprezentații date „pe o scenă de cultură, adică într-un cadru de ficțiune și convenție”. având drept fundal „decoruri create *ad-hoc*, pentru fiecare situație lirică în parte” (*Măștile adevărului poetic*, Editura Cartea românească, 1992, p. 56).

CORPUL ȘI SEXUALITATEA ÎN PRACTICILE DE LIMITĂ ALE INTERPRETĂRII

Body and Sexuality, Within Extreme Practices of Interpretation (Abstract)

The aim of this text is to describe some of the body-images and sexuality-representations, from the perspective of Culianu's fractal hermeneutics. After identifying the preliminary data of interpretation, I follow up their different hypostases throughout the act of procreation. Some of them, I believe, reach some sort of limit of interpretation. Such as: the Aristotelian theory about procreation (a fetish-theory by now), the protestant „women hatred” attitude, the transsexualism and the „mercenary mother” syndrome, the artificial procreation and, most of all, the „Huge Blasphemy of the 20 th century”: Cloning Jesus.

All of the above are nothing but results of some bold, even heretic interpretations of body and sexuality. The creative mechanism of human mind is what makes them possible. The interpretive game is far from being over – therefore, many surprises are in store for us, regarding the interpretation of body and sexuality.

1. Aristotel, hermeneutica sexualității și «masculul deform»

În textele de hermeneutică europeană și americană, tema trupului este una dintre cele mai des invocate. Din ce în ce mai mulți autori se ocupă de simbolistica corpului și de practicile sociale puse în

joc de acesta. Astfel, într-o carte relativ recentă¹, Prudence Allen contabiliza diversitatea opiniilor existente din vechime și până astăzi cu privire la corp și sexualitatea umană. În acest sens, trimiterea autorului mergea “până la antica dezbateră medicală despre contribuția sămânței femeii la producerea unei noi ființe”².

Rezultatele sintetizate ale acestei dezbateri sunt reluate și de Ioan Petru Culianu în eseuul său “Un corpus pentru corp”³. Istoricul religiilor susținea că există patru posibilități de interpretare a contribuției feminine la geneza corpului, posibilități care au dus în cele din urmă la apariția a patru teorii. Urmează apoi în text o înșiruire a acestora cu trimitere specială la cea aristotelică.

Ideea mea este că această prezentare descriptivă a interpretărilor privind contribuția diferențiată a sexelor la actul procreării poate fi aprofundată din perspectiva hermeneuticii de tip fractal propusă de Culianu după 1986⁴. Pentru situația de față, datele preliminare ale interpretării ar putea fi următoarele: “există sămânța masculină” și “există sămânța feminină”. Ele pot fi gândite ca elemente de bază, ultime, nedeconpozibile, adevărate axiome în procesul sexual al procreării. Nu sunt afirmații, dar nici negații. Sunt date prealabile, constatări de existență. Cu certitudine ele sunt ubicue. Au un caracter universal, fiind proprii oricărui spațiu istorico-simbolic. Mecanismul de combinare al acestor datelor și de generare interpretativă ar putea fi pus în joc chiar de actul procreativ. Prin urmare, am obține mai multe variante hermeneutice ale participării masculinității și feminității la creația noului copil. Iată-le sintetizate în tabelul următor:

¹ Referința este la Prudence Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution*, Montreal, 1985.

² Ioan Petru Culianu, „Un corpus pentru corp”, în *Viața Românească*, nr.12, 1992, p.187.

³ Varianta românească a textului aparține lui Catrinel Pleșu și a fost publicată în *Viața Românească*, nr.cit., pp.83–103.

⁴ Pentru detalii asupra hermeneuticii fractaliilor la Culianu a se vedea, Nicu Gavriliuță, *Mentalități și ritualuri magico-religioase*, Iași, Polirom, 1998, pp.195–209 și prima monografie românească dedicată discipolului favorit al lui Eliade intitulată *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Iași, Polirom, 2000, pp. 103–118.

Nr. crt.	Sămânța masculină	Sămânța feminină	Numele variantei hermeneutice	Reprezentanți
1	+	+	Unitatea sexelor	Platon
2	+	-	Polaritatea sexelor	Aristotel
3	-	+	Polaritatea sexelor	
4	?	?	Neutralitatea sexelor	
5	+/-	-/+	Complementaritatea sexelor	Empedocle, Heraclit
6	-/+	+/-	Complementaritatea sexelor	Empedocle, Heraclit
7	-	-	Sterilitatea sexelor	

Din totalul celor 7 variante hermeneutice unele au rămas și astăzi virtuale, iar altele au devenit deja istorice, active. Varianta 3, de exemplu, cea a polarității sexelor în sensul fertilității sămânței feminine și sterilității celei masculine a rămas în continuare virtuală. Teoretic, ea poate deveni oricând actuală, viabilă. Poate însă să rămână pentru totdeauna sub semnul simplei posibilități. Cea de-a patra variantă - a neutralității sexelor - este una istorică, cu atât de mulți reprezentanți încât n-am mai consemnat numele nici unuia dintre ei în tabel. În sfârșit, varianta ultimă, pe care am numit-o "sterilitatea sexelor", nu poate intra în jocul procreativ decât ca un impediment al acestuia.

Or, ce constată Ioan Petru Culianu cu privire la jocul combinativ al acestui arbore generațional?

Faptul că varianta 2 (cea întrupată în istorie prin unele scrieri ale lui Aristotel) a avut un succes neașteptat în mentalul social grec și creștin. "Între toate acestea predomină teoria aristotelică a polarității sexelor, potrivit căreia femeia este «mascul deformat» (*de generatione animalium* 716, a), fiindcă deși nu este lipsită de sămânță, aceasta este rece, nefertilă, lipsită de suflet"⁵.

O asemenea interpretare a avut urmări sociale nebănuite în creștinismul medieval occidental, în Reforma protestantă, dar și în anumite spații istorico-simbolice occidentale și creștin-orientale atinse esențial de consecințele unor interpretări doctrinare ale creștinismului.

⁵ Ioan Petru Culianu, *op.cit.*, p.87.

Mai mult chiar, cred că îi putem constata până și astăzi prezența mai mult sau mai puțin disimulată în anumite practici sociale și reflexe de comportament cotidian.

2. Trup și sexualitate în mentalul social medieval

Interpretarea aristotelică asupra corpului și sexualității va pătrunde în creștinismul apusean prin comentatorii arabi și evrei, apoi prin Albert cel Mare și Thomas d'Aquino. După Culianu, ea nu va face carieră mai înainte de Evul Mediu Târziu⁶. În orice caz, a determinat o mare revoluție culturală și mentală. Asupra acestei schimbări teribile de mentalitate s-a oprit, printre alții, Jacques Le Goff în *Imaginarul medieval*⁷.

Despre ce este vorba? Mentalul medieval - structurat esențial după modul creștin - interpreta la limită trupul drept "temnița sufletului", iar Întruparea ca fiind umilirea lui Dumnezeu în lume. Stigmatizarea trupului atingea punctul maxim atunci când era în joc sexualitatea și, mai ales, corpul feminin. *Interpretarea aceasta de extracție aristotelică atingea limita sa și atunci când regăsea în corpul femeii urme ale unor prezențe satanice*. "Începând cu Eva și terminând cu vrăjitoarea de la sfârșitul evului mediu, trupul femeii este locul de predilecție al Diavolului"⁸. Reprezentările clasice, stoice sau hedoniste, ca și cele vechi, precreeștine, referitoare la trup și, în special, la cel feminin sunt abandonate sau resemnificate în religia lui Iisus. Modelul roman al cetățeanului interesat de problemele agorei și de o reglementare normală a practicilor sexuale este, într-un anumit sens, depășit. Paradigma socială care are acum căutare și prețuire este cea a călugărului. Uscat de veghe și post, privat de hrană și somn, el

⁶ Primii teologi creștini optau între una sau alta dintre variantele hermeneutice referitoare la procreație, sex și femeie. „Augustin, în deosebi, le folosește pe toate fără să acorde importanță contradicțiilor dintre ele și lasă complet deschisă calea femeilor spre sfîntenie. În *Periphyseon* (537d), John Scotus Erigena (800-875) e de părere că sexul va dispărea odată cu învierea” (Ioan Petru Culianu, *op.cit.*, p.88).

⁷ Am consultat ediția în limba română a cărții lui Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*, traducere și note de Marina Rădulescu, București, Editura Meridiane, 1991, în special secțiunea "Trupul", pp. 175-209.

⁸ *Ibidem*, p. 177.

devine campionul incontestabil al ascetismului. Apoteoza sa era sfințenia. Aceasta solicita inedite practici ale martiriului și frecventarea bucuroasă a osuarului.

Aceste imagini și reprezentări medievale ale trupului erau manipulate și în uzajul unor firești delimitări sociale. Nu întâmplător “nobilul este frumos și bine făcut, necioplitul este urât și diform (*Aucassin et Nicolette*, *Yvain* de Chretien de Troyes etc.)”⁹. Diferența se păstrează și dacă trecem din spațiul laic în cel religios. Și aici prezența sacralului în lume privilegiază omul de excepție. El locuiește trupul regelui taumaturg, în măsură să vindece bolnavii de scrofuloză prin simpla atingere a ganglionilor inflamați¹⁰. Survine tainic și inefabil în trupurile sfinților, transfigurându-le sub semnul *theosis*-ului. Aceeași prezență divină consacră “oastea lui Hristos” la demnitatea veritabilului creștinism. El propunea un cult temeinic al gravității și sobrietății, inclusiv în materie de gesturi. Excesiva animație a trupului era în totalitate prohibită. Gesticulația, mișcarea, dansul erau refuzate, fiind taxate drept practici păgâne, diavolești, adevărate pericole pentru canoanele creștine ale timpului.

Cu toate acestea, componenta sexuală a trupului omenesc a suportat în Evul Mediu cele mai radicale și inedite transformări. Observația este valabilă cu atât mai mult cu cât avem de-a face cu preferința pentru *sexualitatea feminină*. Ea a fost limitată doar la cadrul conjugal în temeiul unui calendar religios ce excludea acuplarea din zilele de sărbătoare. Se refuza avortul, se dezaproba bisexualitatea și se propunea cultul modelului marial. Corpul virginal a devenit în mentalul social medieval un simbol al corpului miraculos al sfinților și chiar al Învierii. Dacă trupul femeii era “locașul Diavolului”, cel al fecioarei era acum “locașul Sfântului Duh”.

Această venerație a purității feciorelnice, combinată cu o canonizare a sexualității, a sfârșit prin a marca semnificativ situația demografică a timpului, relațiile dintre bărbat și femeie, dar și

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Acestei teme Marc Bloch i-a consacrat special o carte. Este vorba de *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franța și în Anglia*, traducere de Val Panaitescu, prefată de Jacques Le Goff, Iași, Editura Polirom, 1997.

diferențele dintre mase și elite. Prin mijlocirea Reformei gregoriene, ea a dus și la o disociere în planul reprezentărilor sociale între clerici și laici. Primii cultivau abstenența și celibatul, ceilalți sexualitatea. Aceasta din urmă nu era întâmplător îngrădită de căsătoria monogamică și irevocabilă. Scopul era de a se evita desfrâul, interpretat, alături de orgoliu și zgârcenie, drept unul dintre cele 7 păcate de moarte ale creștinismului medieval.

Toate aceste imagini și interpretări medievale ale corpului și sexualității vor fi preluate și amplificate în Reforma protestantă. Caroline Walker Bynum în *Holy Feast and Holy Fast: The Religions Significance of Food to Medieval Women* (Sfânta Sărbătoare și Sfântul post: Semnificația religioasă a hranei pentru femeile din Evul Mediu), Berkeley and Los Angeles, 1987 și Rudolph M. Bell în *Holy Anorexia* (Sfânta Anorexie), Chicago 1985, tratează în mod direct subiectul.

3. Misoginismul protestant - o limită a interpretării corpului și sexualității

Ideea lui Rudolph Bell este că Reforma a fost "o încercare masculină de a obține control total asupra femeilor. Din cauză că viața lor a fost supusă unei crescânde și minuțioase cercetări masculine, fostele femei mistice s-au transformat în vrăjitoare"¹¹. Se discuta chiar despre o feminitate aflată în dezordine. *Teza aristotelică a polarității sexelor cunoaște iarăși o interpretare de limită care maschează o culme a misoginismului*. Consfințirea lui livrescă a fost opera a doi inchișitori germani: Henry Institoris și Jacob Sprenger. Aceștia publică în 1486 *Malleus Maleficarum*, o adevărată Biblie a misoginismului. Aici, "în cartea I, capitolul 6, sunt date motivele pentru care majoritatea vrăjitoarelor sunt femei și, cu un aparat impresionant de citate din autorități antice, se demonstrează inferioritatea intrinsecă a femeilor"¹².

¹¹ Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 86.

¹² *Ibidem*, p. 88. Culianu îi citează în continuare pe cei doi inchișitori germani care preiau fragmente misogine din Aristotel, de genul: femeia este „un animal imperfect” etc. Rea, frizând diabolicul, carnală și senzuală, femeia apare aici și ca o creatură a lui

Preluând instituția căsătoriei, protestantismul nu o mai valorizează ca pe o taină, ci ca pe "un rău necesar, din cauza slăbiciunilor cărnii"¹³. Este vorba în primul rând de carnea feminină. Luther, de pildă, "a desființat prostituția, a închis bordelurile și mănăstirile și a făcut căsătoria obligatorie pentru orice femeie"¹⁴. Culianu era convins de faptul că în mintea acestui lider protestant teoria aristotelică a polarității sexelor a lucrat perfect. Limita eficienței interpretării variantei aristotelice ar fi reprezentată chiar de convingerea lutherană că orice femeie este "un instrument al diavolului, pe care legăturile matrimoniale îl vor struni"¹⁵. Această stranie reprezentare a fost atât de vie în mentalul social protestant al secolelor XVI–XVII, încât s-a transmis în timp modernității. Doar așa se poate înțelege cum Hitler, deși catolic, accepta multe dintre ideile unui bun lutheran german¹⁶. Este vorba, printre altele, de disprețul față de femeile necăsătorite.

O altă limită de interpretare a teoriei aristotelice a polarității sexelor a fost atinsă atunci când "Renaldus Columbus a descoperit un nou continent pe trupul femeiesc, clitorisul, definit de acum încolo drept un penis în miniatură"¹⁷. Descoperirea lui din 1559 vine la doar câțiva ani după o alta, mult mai celebră, din 1492 a lui Cristofor

Dumnezeu total lipsită de credință. Se invocă drept argument o falsă etimologie de genul: cuvântul *femina* provine din *fe* și *minus* care înseamnă „fără credință”. Urmează apoi o altă listă de epitețe misogine: „impulsivă, nedemnă de încredere fiind lipsită de memorie, emoțională, distructivă și falsă prin însăși natura ei” (Culianu, *op. cit.*, p. 88). Istoricul religiilor a scris și un text pe marginea acestui manual reformat de misoginism. Este vorba de „Sacrilege” („Sacrilegiu”) publicat de Mircea Eliade (editor), *The Encyclopedia of Religion (Enciclopedia religiei)*, New York, 1987, vol. 12, pp. 557-563.

¹³ *Ibidem*, p. 93.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ideea este amplu dezvoltată de Dogmar Lorenz, *Von Kloster zur Küche: Die Frau vor und nach der Reformation Dr. Martin Luthers (De la mănăstire la bucătărie: femeia înainte și după Reforma doctorului Martin Luther)* în volumul *Die Frau von der Reform zur Romantik: Die Situation der Frau vor de Hintergrund der Literatur und Sozialgeschichte (Femeia de la Reformă la Romantism: Situația femeii pe fundalul istoriei literare și sociale)*, Bonn, Ed. Barbara Becker-Cantarino, 1987, pp. 7-35.

¹⁷ *Ibidem*, p. 94.

Columb. Treceam peste faptul că acest firesc component al aparatului sexual feminin era deja știut în medicina greacă și arabă și ne oprim asupra consecințelor interpretării acestei (re)descoperiri. Clitorisul era văzut ca un penis negativ, inversat sau scobit. Altfel spus, femeia, posesorul lui, era un *bărbat pe dos*. O copie în negativ a excelenței masculine. Un avorton sexual. Nu conta atât de mult adevărul, ci mai curând interpretarea nouă, protestantă, dată adevărului. Așa cum scria Ioan Petru Culianu, sexul și corpul sunt – în ultimă instanță – ”o prelungire a minții și în același timp, un joc al minții”¹⁸. Spectaculoasa carieră creștin-medievală și protestantă a polarității sexelor a fost creația unui joc al minții. Acesta este însă departe de a fi singurul și ultimul. Noi fantasmе vor fi aruncate în lume de mintea omenească cu trimitere specială la trup și sexualitate.

4. Recuperarea trupului și a sexualității în hedonismul postmodern. Transsexualismul, sindromul “mamelor–mercenare” și procreația artificială

Îndelung claustrat, mortificat și anatemitizat în creștinismul medieval și protestantism, trupul omenesc – în special cel feminin – trebuia ca peste timp să se “răzbune”. Fantasmеle erotice, îndelung prohibite, s-au deslănțuit total în partea a doua a acestui secol. Mai vechile mișcări sociale de “eliberare sexuală” din anii ‘60-’70 au atins forma lor ultimă în *hedonismul* contemporan. Acesta a devenit o veritabilă alternativă la morala - datorie a epocii clasice prezentă în Europa occidentală până la 1950. După o expresie a lui Gilles Lipovetsky¹⁹, s-a trecut în ultimele decenii ale acestui secol de la *sexul-păcat* la *sexul-plăcere*. Castitatea și virginitatea încetează a mai fi în multe spații sociale occidentale și chiar orientale obligații morale. Sexualitatea cu formele ei ultime, deviante, nu mai este privită ca un viciu. Sexul este exhibat continuu și ostentativ, provocând cele mai

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cf. Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere și prefață de Victor-Dinu Vlădulescu, București, Editura Babel, 1996, secțiunea „Noua ordine erotică”, pp. 70-95.

neașteptate fantasme și interpretări. La limită, *totul este permis*. "Cultura hedonistă individualistă a eliberat Erosul de ideea păcatului, a legitimat voyeurismul de masă, a înlocuit "Infernul" Bibliotecii naționale cu firmele luminoase ale sex-shop-urilor și cu revistele X "multiservices", pretutindeni dreptul la plăcere se substituie normelor represive și tinde să legitimizeze comportamente care altădată păreau infame"²⁰.

Deși moravurile sociale s-au liberalizat semnificativ în occidentul european, totuși anumite practici sexuale sunt în continuare dezaprobat, dezavuate. "Incestul, corupția de minori, prostituția, actele de zoofilie, sado-masochismul stârnesc aceleași aprecieri ostile, mai mult sau mai puțin severe"²¹. La fel și homosexualitatea. Tendința generală este aceea de a cultiva o disjuncție importantă între morală și sexualitate. Morala clasică de sorginte testamentară funcționează în continuare, numai că ea reprezintă doar una din multele alternative posibile. "Nu mai există o morală sexuală omogenă, progresul valorilor individuale a minat consensul în jurul a ceea ce e demn și nedemn, normal și patologic, absolutismul binelui și răului a cedat întâietatea indulgenței sexuale de masă, dublată de reprobări minoritare și surde"²². Deconstruirea multor tabuuri sociale nu a atras imediat după sine și un hedonism ultim, deșănțat. Situațiile sunt diverse, variate, comportând mai multe interpretări. Pe de o parte sunt acceptate anumite practici sexuale de limită – amorul în grup, frecvența schimbare a partenerilor, sodomia, homosexualitatea etc. – , pe de altă parte este nesemnificativ din punct de vedere sociologic numărul celor care le și practică! O lege nescrisă își simte deja prezența aici: "cu cât există mai multe libertăți sexuale, cu atât mai puțin predomină în societate excesele libidinale"²³.

Noile practici sexuale sunt urmarea directă a desacralizării trupului și a liberalizării interpretărilor. Antica polaritate a sexelor este acum dezavuată. Nu mai reține, nu mai interesează în mod special. Ceea ce contează este, în primul rând, plăcerea simțurilor și

²⁰ *Ibidem*, p. 71.

²¹ *Ibidem*, p. 73.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 75.

nu dezbaterea privind contribuția masculină/feminină la procreație. După expresia lui Lipovetsky, “bucuria clipei, templul eului, al trupului și al confortului au devenit noul Ierusalim al timpurilor postmoraliste”²⁴. *Or, acolo unde există un cult și o prețuire a plăcerii, toate practicile interpretării sunt permise.* Se impun însă în mentalul social în primul rând cele care duc jocul hermeneutic spre mai multe limite ale lui.

Una dintre ele apare în noul mental social odată cu *transsexualismul*. El a preocupat și chiar fascinat importante segmente de populație occidentală. În Marea Britanie și Franța, de exemplu, operația chirurgicală necesară dobândirii condiției de transsexual este declarată legală, fiind rambursată de Securitatea Socială. Există însă semnificative rezerve în ceea ce privește modificarea sexului civil. Lipovetsky invocă în acest sens cazul Franței unde deciziile *Curții de casație* din 1990 au declarat *ilicită* operația. De ce? Pentru că transformările anatomico-funcționale și hormonale schimbă doar într-o măsură neglijabilă sexul. Realitatea la nivel cromozomial rămâne aceeași. Prin urmare, schimbarea juridică a sexului n-ar avea nici o acoperire reală.

O altă limită a interpretării corpului și sexualității este cea reprezentată de *sindromul “mamelor mercenare”*, a acelor femei care-și închiriază periodic uterul în schimbul unei consistente sume de bani²⁵. Copilul poate astfel să se nască din uterul (închiriat) al bunicii,

²⁴ *Ibidem*, p. 62.

²⁵ Astăzi, în literatura de specialitate, se practică totuși o distincție între *substituția altruistă* și cea *comercială*. Doar cea din urmă poate fi, uneori, identificată cu o practică mercenară. Prima, în schimb, se referă la situații sociale dramatice în care, de exemplu, un bărbat celibatar sau un cuplu steril dorește un copil. În acest caz se poate *oferi* o prietenă sau chiar o rudă pentru a rămâne gravidă (natural sau prin inseminare). Ulterior, ea va ceda copilul tatălui singur sau cuplului doritor, *nesolicitând nici o sumă de bani*. (E adevărat și faptul că, uneori, viitorii părinți achită cheltuielile medicale și pe cele curente).

Substituția comercială presupune taxe financiare importante și medierea afacerii de către o agenție comercială. «Agenția sau intermediarul vor pretinde un onorariu de până la 16.000 \$ pentru inițierea procesului, pentru recrutarea și evaluarea înlocuitoarelor și pentru întocmirea unui contract, iar mama surrogat poate primi până la 15.000 \$ pentru serviciile ei. Rambursarea separată a cheltuielilor medicale asociate cu sarcina și nașterea va adăuga încă 5.000 \$. În plus, vor exista cheltuieli diverse - pentru hainele de maternitate, salariile pierdute la sfârșitul sarcinii, pentru asigurarea

sau din cel al unei mult-prea-generoase-femei. Purtătoarea de sarcină ajunge a fi interpretată drept o gazdă care-și oferă serviciile contra cost, indiferent de filiația existentă. *Trupul uman devine astfel un obiect oarecare în cadrul contractelor "comerciale" de gestație.* În S.U.A., curtea din New Jersey chiar a admis corpul uman ca obiect al unor asemenea contracte, pe motiv că femeia este liberă să dispună cum vrea de capacitățile ei reproductive. În Marea Britanie, exemplifică același Lipovetsky, agențiile comerciale care ar intenționa să facă publicitate pe tema serviciilor oferite de "mamele purtătoare" sunt interzise. În schimb, acordul de indemnizare sau de remunerare între cuplul care solicită și femeia gestantă este perfect licit²⁶.

Încetând de a mai fi înțeles din punct de vedere creștin ca templu al Duhului Sfânt, trupul funcționează în mentalul social postmodern asemenea unei mărfi. Or, în asemenea situații, responsabilitatea nu mai este atribuită în mod clasic femeilor care acceptă comerțul cu uterul, ci celorlalți. "Imoralitatea nu este a femeii care poartă copilul, ci a *legii* care îi permite acest lucru, a intermediarilor care profită de pe urma ei, a contractului inuman ce stipulează dreptul

de viață, consiliere și taxe legale. Costurile totale se pot ridica la 50.000 \$ pentru angajamentele tradiționale de substituție și chiar la mai mult, pentru angajamentele de substituție gestațională care implică FIV (Lee M. Silver, *Clonarea umană - un șoc al viitorului*, traducere de Răzvan Andrei Ionescu, București, Editura Lider, p. 203).

²⁶ Situația este cu totul diferită în unele state americane. «Legislatorii din Michigan, Virginia, New Hampshire și New York au declarat practica substituției comerciale ca fiind un act criminal, și au impus pedepse celor care practică la ea. În Michigan, pedepsele sunt severe. Mamele surogat pot fi acuzate de un delict ce duce la o amendă de până la 10.000 \$ și un an de închisoare. Iar indivizii care angajează un acord de substituție pot fi acuzați de crimă, ceea ce duce la o amendă de până la 50.000 \$ și cinci ani de închisoare. Politicile din afara SUA sunt similare. Marea Britanie, Franța, Germania și Australia consideră substituția comercială o crimă, în diverse grade» (Lee M. Silver, *op. cit.*, p. 215).

Există însă și state americane cu o legislație mai indulgentă. Tocmai de aceea practica merceneriatului matern nu merită riscurile unui stat ca Michigan. Poți foarte bine, arată Lee M. Silver, să treci granița în Ohio «unde o mamă surogat gestațională va fi obligată de tribunal să se conformeze termenilor contractului pe care l-a semnat înainte de a deveni gravidă» (*Ibidem*, p. 217). Mai mult chiar, cheltuielile financiare se rezumă, în principal, la plata unor bilete de avion, sună mult mai mică decât «cei 45.000 \$ pe care i-ai cheltui indiferent unde în altă parte trăiește mama surogat» (*Ibidem*).

de a despărți o mamă de copilul pe care l-a purtat în pânțelele ei”²⁷.

Toate aceste date nu fac decât să ilustreze existența unor noi interpretări privind condiția (clasică) a părinților. Ce mai sunt astăzi părinții? - așa ar putea să sune întrebarea. Pentru a putea răspunde, am putea invoca, în termenii lui Ioan Petru Culianu, chiar existența fractalului «părinte».

El este o realitate complexă, virtuală și actualizată, cu mai multe dimensiuni care se conformează totuși unei reguli. Celei de «mamă» sau de «tată», în cazul nostru. Două ar fi, în principal, dimensiunile fractalului «părinte» atunci când se referă la tată. Prima numește pe *tatăl-genetic* sau pe bărbatul taxat drept *bio-tată*. El este cel «care contribuie cu un nucleu de spermatozoid la crearea unui copil»²⁸. Cea de-a doua dimensiune este a *tatălui-social* sau *adoptiv*. De cele mai multe ori, *bio-tatăl* coincide cu cel *social*.

Exercițiul hermeneutic intervine atunci când plasăm întrebarea: *Cine este adevăratul tată?* Sau tatăl legal? «În cazurile în care există două mame sau doi tați, denumirea de *legal* se poate aplica oricărui, în funcție de legile statului sau de decizia unui tribunal. Mai mult, denumirea se poate schimba în funcție de decizii ulterioare ale tribunalului»²⁹. Altfel spus, primează jocul interpretărilor și, în ultimă instanță, creativitatea minții umane. Ea conferă până la urmă *realitate* uncei sau alteia din interpretări.

La fel se întâmplă și în cazul mamei. Ea este a doua regulă a fractalului «părinte». Spre deosebire de tată, afirmă Lee M. Silver, mama se pretează astăzi la cel puțin trei interpretări. Ele se concretizează în trei tipologii: *mama-genetică*, *gestațională* și *socială*. Prima tipologie este cea a *mamei-biologice*, sau a *bio-mamei*. Până la apariția FIV-ului și a transferului embrionar nu exista nici o posibilitate de interpretare asupra mamei biologice. Totul era absolut clar. Însă, grație posibilității de separare a informației genetice, «un copil poate avea acum două bio-mame»³⁰. Una dintre ele oferă ovulul, iar cealaltă își «închiriază» uterul. Aceasta din urmă este și *mama gestațională*. În

²⁷ *Ibidem*, p. 112.

²⁸ Lee M. Silver, *op. cit.*, p. 294.

²⁹ *Ibidem*, p. 195.

³⁰ *Ibidem*, p. 194.

sfârșit, *mama socială* este cea care preia și, eventual, adoptă, crește și educă copilul. Modelul clasic continuă să fie și astăzi cel în care cele trei tipologii maternelle coincid. Apar însă și inedite combinații, cum ar fi cea în care *mama-gestațională* preia «rolul celui de-al treilea tip matern»³¹. O altă se referă la situații spectaculoase, cum ar fi cea a familiei cu un singur părinte, mai exact cu *tată-unic*. Evident, un asemenea model exclude din start prezența femeii, indiferent de ipostazele ei³².

Poate că ipostaza cea mai provocatoare a fractalului «părinte» rămâne totuși cea a *mamei-gestaționale*. În termeni oarecum războinici, ea mai este numită și *mamă-mercenară* sau *mamă-surogat*³³. Partizanii unei asemenea variante maternale își asumă chiar și o tradiție istorică. Nu este vorba de una oarecare, ci chiar de tradiția biblică. Drept argument este invocat pasajul veterotestamentar în care Rahela, soția lui Iacov, îi cere acestuia să întrețină raporturi sexuale cu roaba Bilha pentru a avea un copil. Rahela era sterilă, iar un copil nu putea avea decât *prin* Bilha care urma să nască *pe genunchii ei*. Concluzia ar fi că «închirierea uterului» ar fi un fapt acceptat (și) de Dumnezeu.

Astăzi se distinge între «substituția tradițională» – în care mama genetică coincide cu cea gestațională – și «substituția gestațională» în care materialul genetic este al altei femei. «Acest tip de substituție este inițiat în mod caracteristic prin utilizarea gameților de la viitoarea mamă și viitorul tată pentru a obține ovule fertilizante prin

³¹ *Ibidem*, p. 195.

³² La pagina 296 din varianta românească a cărții sale despre clonare, Lee M. Silver citează o publicație «de pe World Wide Web numită *Fathering Magazine* (<http://www.fathermag.com>)» care susține bărbații, indiferent de rolurile familiale pe care și le-au asumat: «tați implicați, tați care sunt părinte principal, tați singuri și bărbați care aspiră să devină tați».

³³ Utilizarea sintagmei de *mamă-surogat* este în continuare controversată. Ce este, de fapt, o *mamă-surogat*? *Oxford English Dictionary* definește termenul ca fiind «O persoană... care acționează în locul sau ia locul alteia: un substituent». Într-un articol din 1978, publicat în revista *Time*, se dă prima utilizare socială a termenului de *mamă-surogat*, provocându-se astfel reacțiile adverse ale unor moralisti, legiuitori și feministe. Principalul lor reproș era conținut în întrebarea deloc retorică: cum poate o femeie care a născut un copil să fie numită *mamă-surogat* din moment ce ea este mama adevărată? (Pentru amănunte, vezi Lee M. Silver, *op. cit.*, p. 201).

FIV. Embrionii care se dezvoltă sunt introduși în uterul mamei surogat, în speranța că unul sau mai mulți se vor implanta și dezvolta»³⁴.

O asemenea practică este deseori încurajată. Există însă și serioase rezerve sau critici la adresa substituției gestaționale. Ele se referă, în special, la imoralitatea închirierii uterului și la încălcarea voinței lui Dumnezeu; la adulter sau incest, atunci când mama purtătoare este fie mama tatălui, fie sora acestuia; la acuza de «dezumanizare» și chiar de prostituție etc.

O a treia practică de limită a interpretării corpului și sexualității este cea pusă în joc de *noile tehnici de procreare artificială*. Străvechea sexualitate se mută acum din spațiile intime în laboratoarele moderne. Aici există bănci de gameți, de embrioni congelați necesari însămânțării artificiale. Experiențele din aceste inedite «camere nupțiale» provoacă apariția unor situații încă rare, necomune. Este vorba de faptul că o femeie poate fi fecundată de un bărbat anonim sau decedat, sau de acela că mama unei femei poate da naștere copilului propriei fiice. În Spania și Olanda, femeile celibatare pot avea acces la procrearea asistată medical. Statisticile anilor '90 confirmă faptul că asemenea practici tind să se regroupeze sub semnul unui fenomen³⁵. În 1993 în Franța, de exemplu, 30.000 de copii s-au născut dintr-un *tată necunoscut* prin donație de spermă și însămânțare artificială. Prognozele indică faptul că în viitorul apropiat 1 copil din 200 va fi conceput în afara trupului mamei³⁶.

Aceste noi și spectaculoase practici sexuale au consecințe sociale absolut remarcabile. La limită, ele pot dezavua conceptele

³⁴ Lee M. Silver, *op. cit.*, p. 202.

³⁵ În SUA, inseminarea prin donator, numită și DI, a fost analizată ca fenomen social începând cu anii '80. «Pe parcursul unei perioade de douăsprezece luni, între 1986 și 1987, aproximativ 8.000 medici au oferit servicii de inseminare prin donator unui număr de 77.000 femei, rezultând nașterea a aproximativ 30.00 copii. Adăugați la acest număr toate sarcinile obținute prin DI în fiecare an, fără asistență medicală. Apoi extrapolați până la mijlocul anilor 1990, când rata nașterilor a devenit și mai mare, DI este acceptată de societate și femeile celibatare și lesbiene devin părinți într-un număr din ce în ce mai mare și veți avea o idee despre enormul impact pe care această tehnologie reproductivă simplă l-a avut asupra societății» (Lee. M. Silver, *op. cit.*, p. 224).

³⁶ Pentru detalii a se vedea Gilles Lipovetsky, *op.cit.*

clasice de filiație, maternitate și paternitate. Ultimul este poate cel mai profund afectat. Noile tehnici de procreație artificială duc la dispariția figurii clasice a tatălui și la recompunerea inedită a structurilor familiale. Sunt date de ordin demografic care împing și mai înainte consecințele. S-a constatat în Occidentul anilor '70 o anume criză a indicelui de fecunditate. Noua generație ar fi pusă în imposibilitatea de a o mai înlocui pe cea veche, disipându-se la limită chiar identitatea națională. S-a scris și despre iminența unui "autogenocid" programat, despre o "sinucidere colectivă" a națiunilor. Totuși, datele demografice mai recente demonstrează lipsa de fundament a unor asemenea temeri.

Dincolo de toate acestea, hermeneutul detașat poate constata faptul că noile practici sexuale țin de anumite limite ale interpretării trupului. Minteă umană a mers foarte departe cu jocul ei, încercând să recompună ea însăși ceva din scenariul divin/natural al creației corpului. Omul postmodern abandonează în parte interpretarea clasic-creștină care situa trupul sub semnul *theosis*-ului, numindu-l "templu al Duhului Sfânt". Sparge canoanele vechi ale sexualității practicate exclusiv în scopuri procreative. Se ajunge la sexul-plăcere și la formele ultime ale hedonismului. Or, *putem constata că toate acestea sunt în fond creații mentale, exerciții hermeneutice care au ca obiect corpul omenesc și, în mod special, sexualitatea.*

Odată cu noile practici procreative, sexualitatea încetează a mai fi obiect al interpretării. Devine ea însăși o interpretare controlată a datelor genetice. Obiectul interpretării ajunge a fi deopotrivă practică de interpretare. Nu mai are sens să spui, de pildă, despre acuplarea a doi îndrăgostiți că este un fapt firesc sau un păcat, din moment ce legătura lor nu este consfințită religios. N-o mai interpretăm într-un fel sau altul. Intervenim noi înșine în scenariul natural al sexualității manipulându-i datele. Recompunem în forme inedite combinația gameților și embrionilor, provocând nașteri controlate. Omul încearcă să se substituie astfel lui Dumnezeu, dar și procesului natural de procreare. Se străduiește să controleze total ceea ce inițial era numit a fi miracolul creației. Corpul ajunge să nu mai fie scopul actului procreativ ci, mai curând, ocazia, mijlocul prin care se poate argumenta ingeniozitatea și subtilitatea demiurgică a minții omenesti.

La limită, aceasta din urmă și-a propus foarte recent nu numai să manipuleze sexualitatea, dar să creeze mai mult decât un corp. Mai exact, să recreeze Corpul cu majusculă. *Să programeze noua naștere a lui Iisus Hristos*, demonstrând astfel eficiența incredibilă a noilor tehnologii.

5. "Clonarea lui Iisus" și noua hermeneutică a textului testamentar

Sexualitatea controlată prin tehnica clonării atinge o formă a sa ultimă, cea care frizează din punct de vedere creștin erezia, propunându-și să recreeze în laborator clona Mântuitorului. "East European Agency" difuza în jur de 20 octombrie 2000 o știre conform căreia un grup ocult autointitulat "The Second Coming Project" (Proiectul celei de-a Doua Veniri) și-a propus să-l cloneze pe Fiul lui Dumnezeu. Acesta ar urma să se nască pe 25 decembrie 2001³⁷.

Mai întâi să vedem cine sunt artizanii la vedere ai unui asemenea inedit proiect. Mediile informative occidentale prezentau grupul "The Second Coming Project" ca fiind structurat piramidal, având un lider și 14 filiale în S.U.A., Anglia, Italia, Israel. Centrul acestui conclave ocult s-ar afla în Venice (California). El ar cuprinde oameni de știință, politicieni, dar și preoți cu convingeri radicale, eretice³⁸. Cu toții întrețin o corespondență specială pe Internet, după un sistem codificat prin "chat". Au nume de cod, parole și se salută cu formula biblică "Times are near" (Veacurile sunt aproape). Forțează

³⁷ Amănunte privind „Marca Blasfemie” a secolului se găsesc în articolul lui Bogdan Comaroni, *Clonarea lui Iisus*, în ziarul „Ziua”; 21 octombrie 2000, p. 3. Autorul prin informații de primă mână de pe site-ul organizației „The Second Coming Project”, codificată „Project T2K”. Motto-ul întregii acțiuni este următorul: „In order to save the world from sin, we must clone Jesus to initiate The Second Coming of Christ” (Pentru a salva omenirea de la păcat, trebuie să-l clonăm pe Iisus pentru a iniția a doua venire a lui Hristos).

³⁸ Organizația oficializează și numele a doi lideri vizibili. Este vorba de chiar inițiatorul proiectului, Kristan Lawson și de Adam Parfrey, unul dintre cei mai radicali adepți și interpreți de limită ai textului neotestamentar. Doritorii de amănunte pot accesa site-ul pe Internet al grupului, care este WWW.clonejesus.com.

astfel textul neotestamentar printr-o lectură pur literală și lipsită de orice convenționalisme, înțelegând să pregătească ei înșiși A Doua Venire prin tehnica clonării. Utopie? Blasfemie? Pentru artizanii "Proiectului T2K" nu. Declarațiile oficiale ale lui Adam Parfrey sunt mai mult decât concludente: "Nu putem să mai așteptăm, doar prin speranțe și rugăciuni, să se întoarcă Iisus. *Avem tehnologia să-l readucem printre noi chiar acum* (s.m.). Nu există nici un motiv - moral, legal, ori biblic - ca să nu acționăm. Știința clonării ne-a fost dată de la Dumnezeu tocmai pentru a-l readuce pe Pământ pe Hristos"³⁹.

Procedura manipulării *parousiei* este și ea anunțată. Se va obține până la începutul lunii aprilie 2001 o probă biologică a fiului lui Iosif și al Mariei. Sursele virtuale sunt Giulgiul din Torino (încă neautenticat), lemnul Sfintei Cruci sau părul Mântuitorului. Dintr-una dintre ele se va extrage un ADN care și-a păstrat intactă compoziția timp de 2000 de ani. Acesta va fi apoi injectat în nucleul unui ovul provenit de la o fecioară, după tehnica transplantului de nucleu. Totul va fi posibil, susțin fanii T2K, grație tehnologiei de la *Roslin Institute* (Scoția) unde a fost clonată și celebra oiță Dolly. Ovulul fecundat va fi apoi amplasat în uterul unei fecioare. Totul se va derula cu o maximă minuțiozitate, în așa fel încât reperele temporale să nu fie depășite. Implantarea se va face în 26 aprilie 2001, iar nașterea ar urma să aibă loc fix în 25 decembrie 2001. Se va numi "A doua naștere a Fecioarei", consacrand anul 2001 ca *Anno Domini Nuovo I* de unde va începe renumerotarea anilor.

Această iconoclastă și blasfemitoare acțiune este, în fond, expresia unei interpretări de limită a Noului Testament. Artizanii proiectului se erijează și în veritabili hermeneuți. Adam Parfrey preferă fragmentul neotestamentar 1-7 din *Epistola către Efeseni* a Sfântului Apostol Pavel: "Întru El avem răscumpărarea prin sângele Lui...". Partea ultimă a versetului este lăsată deoparte: "...și iertarea păcatelor, după bogăția harului Lui". Liderul proiectului T2K sugerează că fragmentul biblic trebuie înțeles astfel: Apostolul Pavel știa că în sângele Mântuitorului ar exista proba de ADN necesară clonării lui "la vremea vremurilor", adică astăzi, când tehnologia necesară a fost în sfârșit perfectată! Interpretarea lui Parfrey atinge o

³⁹ Bogdan Comaroni, *Clonarea lui Iisus*, p.3.

limită negativă, cea reprezentată de interpretarea literală, vulgară, complet desacralizată și iconoclastă a unui text creștin revelat.

Kristan Lawson, în schimb, își extrage "argumentele" dintr-un alt loc neotestamentar. Este vorba de *Cina cea de Taină*. Sunt invocate de aici fragmentele 26; 26-29: "Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și, dând ucenicilor, a zis: Luați, mâncați, acesta este trupul Meu. Și luând paharul și mulțumind, le-a dat, zicând: Beți dintru acesta toți. Că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor. Și vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, în împărăția Tatălui Meu". În interpretarea lui Lawson, accentul cade pe anumite versete: "*Beți dintru acesta toți. Că acesta este Sângele Meu...*" și continuarea: "*...vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, în împărăția Tatălui Meu*". Rodul viței este vinul. Acesta este în textul neotestamentar simbolul sângelui divin și, la limită, sângele însuși. Anunțând o nouă întâlnire cu apostolii în Împărăția Cerurilor, Iisus le-ar fi cerut acestora "să-i conserve sângele pentru ca generațiile viitoare, când vor afla de tehnologia clonării, să-l poată reînvia"⁴⁰.

Pentru Biserică o asemenea interpretare este, evident, o blasfemie. Ea nu cred că poate convinge decât mințile structurate după un model *science fiction*, oricând dispuse să regăsească în Biblie locuri camuflate ale prezenței și acțiunii unor tehnologii perfecționate, a unor arme nucleare și civilizații extraterestre. Din subtext se profilează deja figura unui Iisus vizionar și încrezător în puterea oamenilor de a-l reînvia peste timp prin mijloace tehnologice. Atingând de acum domeniile blasfemiei și pe cele ale speculațiilor fantasmagorice, interpretarea lui Kristan Lawson atinge totuși o limită peste care cu greu ne mai putem imagina o trecere.

Ea a stârnit reacția castei științifice, dar și pe cea a Bisericii catolice. Savanții s-au arătat a fi sceptici în ceea ce privește reușita proiectului⁴¹, iar Vaticanul l-a calificat drept o monstruozitate sata-

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Biologul Arthur Caplan, directorul Centrului de Etică Biologică de la Pennsylvania University a declarat: „O astfel de încercare nu are prea mulți sorți de izbândă. Va fi

nică. "Dacă se va întâmpla așa, în acel corp nu va intra nici un duh sfânt, ci chiar Antichristul, aceasta fiind ultima încercare a lui Satan de a domina omenirea"⁴². Drept argument se aduce în atenție și un fragment al "Profețiilor de la Fatima" legate de epifaniile mariale în care se spune: "Cât trebuie să sufere pruncul, văzându-i pe oameni cum încearcă să-l recreeze într-un trup fără suflet". Oricum, din perspectivă hermeneutică, (re)nașterea controlată a Mântuitorului prin tehnica clonării reprezintă expresia unei interpretări de limită a corpului, sexualității și textului testamentar până mai ieri dificil de imaginat, iar astăzi (aproape) imposibil de acceptat.

6. Două concluzii

Am încercat să prezint în acest mic studiu câteva dintre imaginile și reprezentările corpului și sexualității, din antichitate și până astăzi. Unele dintre ele pot fi înțelese și ca practici de limită ale interpretării. Plecând de la un splendid eseu al lui Culianu – "Un corpus pentru corp" –, am aplicat propria lui hermeneutică de tip fractal asupra a patru dintre teoriile clasice, antice, privind sexualitatea.

Numărul de pagini rezervate acestui text mi-au permis doar să explorez limitele interpretării teoriei aristotelice a polarității sexelor în creștinismul medieval occidental, în protestantism și în (post)modernism. Pe urmele lui Ioan Petru Culianu, am regăsit anumite expresii sociale ale ducerii la limită a polarității aristotelice a sexelor. Ele se referă la misoginism, la demonizarea femeii și la reprezentarea acesteia ca un "bărbat imperfect".

O primă concluzie ar fi aceea că, peste timp, fantezmele erosului omenesc, îndelung inhibitate și ținute sub control de crești-

foarte greu să se obțină clonarea folosindu-se o probă biologică de 2000 de ani. Pentru asta trebuie un ADN în perfectă stare. Apoi cine poate spune cu certitudine că relievelle sunt autentice. Nici despre Giulgiul din Torino nu se știe nimic sigur, darămite despre alte probe de sânge, sau chiar de epidermă". (Bogdan Comaroni, *art.cit.*, p.3).

⁴² *Ibidem*.

nismul medieval și protestantism, au irupt în timp și istorie. În cuprinsul acestui secol asistăm la o răsturnare radicală a situației. Se trece de la austeritatea ultimă a reprezentărilor despre trup și sex, la un spectacol necenzurat al plăcerii și exhibării sexuale. Feminismul și hedonismul contemporan pot fi interpretate și ca o replică de limită dată mentalității medievale creștine și protestante cu privire la trup și sexualitate. "Revoluția sexuală" (post)modernă culminează astăzi cu transsexualismul și "sindromul mamelor-purtătoare", cu noile tehnici de procreare și, în cele din urmă, cu recenta încercare de clonare și naștere controlată a Mântuitorului Iisus Hristos.

Ultima concluzie este, că, în fond, avem de-a face cu rezultatele unor interpretări diverse, îndrăznețe și chiar blasfemiatorii cu privire la corp și sexualitate. Ele devin posibile grație mecanismelor creative ale minții omenești. Or, jocurile minții sunt departe de a-și fi epuizat astăzi toate posibilitățile interpretative și creative cu privire la corp și sexualitate. Viitorul ne poate rezerva, din acest punct de vedere, multe și inedite surprize.

APLICAȚII ALE CONCEPTULUI DE INTERPRETARE ÎN LOGICĂ

Applications of the Concept of Interpretation in the Logic (Abstract)

This paper points out the specific way in which the concept of „interpretation” becomes manifest in a rather distinct and interesting field of knowledge: logic.

My own methodological assumption relies on a parallelism between the functions of the concept of „interpretation” when applied to hermeneutical, respectively logical texts. For this, I take into consideration the following elements of interpretation in logic: the kind of order as object of interpretation, the creative aspect of interpretation, the practical-operational function of logical interpretation, the unconstraining character of interpretation in logic.

Without forgetting the proper sense of the concept I am referring to, its application in the field of logic gives it a new identity, thereby enriching our whole understanding of the concept.

1. Tipul de ordine ca obiect al interpretării

Care este specificul relației de interpretare în domeniul logicii? Interpretarea este o relație între un *dat* (obiectul interpretării) și un *rezultat* (finalitatea interpretării). În ce se concretizează aceste elemente structurale ale interpretării în cazul în care relația se manifestă în domeniul logicii? Să luăm în atenție câteva ilustrări celebre și să vedem cum ar putea fi analizate din punctul de vedere al instanțelor interpretării.

Prima are în vedere interpretarea lui George Boole asupra logicii tradiționale, interpretare care a constituit un punct de cotitură în dezvoltarea logicii. Care sunt articulațiile propunerii lui Boole în

domeniul logicii și care sunt semnificațiile ei ca interpretare? Două lucrări sunt fundamentale pentru ceea ce am putea numi azi interpretarea lui Boole asupra logicii tradiționale: *The Mathematical Analysis of Logic* (1847) și *An Investigation of the Laws of Thought* (1854). În chiar debutul celei de-a doua lucrări, Boole își declară deschis intențiile: “scopul tratatului de față este de a cerceta legile generale ale acelor operații ale gândirii prin care se realizează raționamentul; de a le da o expresie în limbajul simbolic al unui calcul, iar pe acest fundament de a stabili știința logicii și de a-i construi metoda”¹. Din chiar acest mic fragment al lui Boole, descoperim care este – în concepția lui – obiectul construcției (interpretării) sale și care este rezultatul pe care-l urmărește. Obiectul investigației: legile generale care circumscriu raționamentul. Acestea se regăsesc, firește, în substanța logicii tradiționale, fiindcă ea s-a ocupat cu analiza legilor gândirii și a operațiilor raționării. Rezultatul pe care îl urmărește: a da legilor gândirii care guvernează raționamentul “o expresie în limbajul simbolic al unui calcul”.

Rezultă din aceste observații câteva consecințe semnificative pentru modul în care este recuperat sensul termenului *interpretare* în domeniul logicii. La Boole cel puțin – dar situația se regăsește și la alți exegeți ai domeniului logic – obiectul reflecției și interpretării rămâne *un anumit tip de ordine* (aici ordinea logică promovată de logica tradițională), concretizat într-un ansamblu de legi care guvernează actele de raționare. Prin urmare, interpretarea la care asistăm nu are în vedere logica tradițională în calitatea ei de construcție discursivă, ci ordinea de gândire pe care ea o propune. Din ce punct de vedere? Din punctul de vedere al *mijloacelor de exprimare* a acestui tip de ordine.

Un fapt interesant ne atrage atenția: tipul de ordine rămâne același și în logica tradițională dar și în interpretarea pe care o propune Boole (Boole subliniază explicit acest lucru: că el vrea să dea o expresie simbolică operațiilor prin care se manifestă raționamentul în logica de tradiție). Ce se schimbă însă, pentru ca, în cazul propunerii lui Boole, să putem vorbi de o interpretare? Maniera de a

¹ George Boole, *Cercetare asupra legilor gândirii*, în: *Logică și filosofie: orientări în logica modernă și în fundamentele matematicii*, Editura Politică, București, 1966, pp. 30 - 53 (citatul la p. 30).

manipula, de a face cunoscut și înțeles acest tip de ordine. Așadar, cel puțin în acest caz, interpretarea constă într-o inovare și instituire de sensuri, dar nicidecum și în propuneri de noi semnificații (fiindcă ordinea la care trimit noile sensuri – noile înfățișări simbolice ale construcției teoretice propuse – este aceeași).

Mai clar și mai direct spus, Boole constată că limbajul natural în care se exprimă legile gândirii în logica tradițională este inadecvat din punctul de vedere al exactității, preciziei, acurateței, univocității. Simbolistica unui astfel de limbaj (convențională, cum sublinia încă Aristotel) stă mereu sub semnul ambiguității. Astfel încât, de multe ori, nu știm exact ce operație logică se ascunde sub o asemenea înfățișare și ce lege logică o guvernează. Ne trebuie altceva pentru a exprima ideile și legile logice și, pentru Boole cel puțin, acest "altceva" pe care l-a avut la îndemână a fost limbajul matematic. Boole a constatat că există anumite similitudini între unele operații elementare ale matematicii și operații ale gândirii pe care logica le investighează în mod curent. Nu am putea să exprimăm aceste operații ale gândirii și combinațiile lor în raționamente cu ajutorul expresiilor operațiilor matematice, mai bine definite și mai adecvate unui calcul logic? Răspunsul afirmativ s-a concretizat într-un tratament algebric care înfățișa logica tradițională într-o "haină" cu totul nouă după care putea fi recunoscută mult mai ușor, mai potrivită spiritului de exactitate și precizie la care aspira.

De altfel, și obiectul pe care se lucrează dar și rezultatul care este vizat sunt subliniate explicit de Boole. Există intenția prezentării acestei științe a raționamentului (logica tradițională) prin intermediul unui limbaj simbolic, o continuare de altfel a eforturilor lui Leibniz de a instaura acea *characteristica universalis*, grație faptului că "așa cum i-a fost înfățișată Greciei antice în expunerea parțial tehnică și parțial metafizică a *Organonului*, ea a continuat să ființeze până în ziua de astăzi aproape fără nici o schimbare esențială"². Descoperim la Boole intenția de a se debarasa de intuitivismul prezentării și înțelegerii tradiționale a logicii în favoarea unei prezentări simbolistice. Originea acestei opțiuni se regăsește, cum am afirmat, în constatarea unor similitudini între operațiile intelectului înfățișate de logică și ope-

² *Ibidem*, p. 30.

rațiile algebrice: “există nu numai o strânsă analogie între operațiile gândirii în procesul raționării în genere și operațiile ei în știința particulară a algebrei, ci, într-o măsură considerabilă, un acord riguros între legile după care se conduc cele două clase de operații”³.

Considerațiile pornind de la interpretarea lui Boole vizând problema obiectului interpretării ca și cea a rezultatului interpretării pot fi întărite cu analiza unei interpretări ce vizează o operă aristotelică: *Analitica primă*. Ne referim la interpretarea propusă de Lukasiewicz teoriei silogismului la Aristotel⁴. Interpretarea lui Lukasiewicz este o “reacție” la interpretările propuse de medievali *Analiticii prime* a lui Aristotel. Analizând atent textele aristotelice, Lukasiewicz constată o discrepanță flagrantă între ceea ce ne-a transmis tradiția medievală în legătură cu silogistica aristotelică și ceea ce îngăduie cu adevărat textele aristotelice.

Tradiția a prezentat silogistica aristotelică drept o colecție de scheme de inferență, în timp ce din textul aristotelic se desprinde concluzia că el nu e o schemă de inferență ci o lege logică (o teză a sistemului). Iată textul aristotelic: “dacă A este enunțat despre toți B și B despre toți C, atunci A trebuie enunțat despre toți C (...). Și la fel, dacă A nu este enunțat despre nici un B, iar B despre toți C, este necesar ca A să nu aparțină nici unui C”⁵. Dacă am avea de-a face cu o schemă de inferență, ar trebui să se poarte de la adevărul premiselor. Or, textul aristotelic se prezintă în termeni de “dacă... atunci”, ceea ce înseamnă că el nu spune că una sau alta dintre premise sunt adevărate, ci numai că *dacă* premisele sunt adevărate, *atunci* este adevărată și concluzia. Avem de-a face cu o implicație de la premise la concluzie. În transcripție modernă, textul aristotelic invocat devine: $(BaA \ \& \ CaB) \rightarrow CaA$ (modul *Barbara* al silogisticii clasei); $(BeA \ \& \ CaB) \rightarrow CeB$ (modul *Celarent* al silogisticii clasei).

Dacă lucrurile stau în acest fel (și, după opinia lui Lukasiewicz, nu există nici un dubiu în acest sens), atunci silogistica

³ *Ibidem*, p. 35.

⁴ Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford, 1951.

⁵ Aristotel, *Analitica primă*, I, 4, 25 b, 26 a în: Aristotel, *Organon*, I, Editura Iri, București, 1997, pp. 201 - 480 (citatul la p. 257).

lui Aristotel nu este nimic altceva decât primul sistem axiomatic al științei logicii care, deși nu a fost construit cu instrumentele logicii moderne, poate fi construit cu aceste instrumente. Cu două legi de identitate, cu două moduri silogistice (*Barbara* și *Datissi*), cu două definiții (ale propozițiilor categorice E și O) și cu două reguli de inferență (regula substituției pentru termenii silogistici și regula detașării pentru expresiile silogistice) și cu instrumentarul deductiv al calculului propozițional, Lukasiewicz axiomatizează într-o manieră modernă silogistica aristotelică, dând o nouă interpretare a ei.

Ce constatăm în această interpretare propusă de Lukasiewicz? Că *tipul de ordine a gândirii* este același, atât în *Analitica primă* cât și în interpretarea lui Lukasiewicz. Aristotel urmărește să teoretizeze următorul tip de ordine: cum se trece în mod necesar de la ceva dat (premisele) la ceva obținut din ceea ce este dat (concluzia). Or, Lukasiewicz urmărește să dea o nouă formă explicativă acestui tip de ordine. Forma explicației diferă la cei doi autori: la Aristotel (cel puțin în maniera în care apare el în tratatele clasice) din premise adevărate și silogism corect avem concluzie adevărată, la Lukasiewicz din aplicarea regulilor la axiome rezultă concluzia adevărată. Semnificația rămâne neschimbată, în timp ce sensurile se schimbă.

Diversificarea logicii contemporane oferă destule puncte de sprijin în vederea susținerii ideii că semnificația este *tipul de ordine* propus, care devine obiect al interpretării, că ea este unică și în obiectul interpretării și în rezultatul interpretării, iar ceea ce dă identitatea interpretării în logică este *instituirea de noi sensuri pentru tipul de ordine avut în vedere*. Este sugestivă – din acest punct de vedere – o remarcă a lui Boole care are în vedere chiar manifestarea relației de interpretare în domeniul logicii: “orice sistem de interpretare care păstrează neatins adevărul relațiilor presupuse este permis în egală măsură; astfel, același procedeu poate să reprezinte într-o schemă de interpretare soluția unei probleme privind unele proprietăți ale numerelor, într-o alta soluția unei probleme geometrice, iar într-o a treia soluția unei probleme de dinamică sau optică...”⁶.

O ilustrare și o generalizare vin în sprijinul a ceea ce afirmam anterior. Într-o analiză asupra pluralismului contemporan al logicii,

⁶ Citat după: Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, 4, Editura Tehnică, București, 1998, p. 56.

Robert Blanché distinge între logica clasică, logicile paraclasice și logicile neclasice⁷. Logicile paraclasice sunt acelea care au abordat sistemele clasice pe căi diferite față de cele cu care ne-a obișnuit tradiția. Problematika și căile de soluționare ale ei rămân, în linii generale, aceleași, în timp ce modul de prezentare ("forma") este diferită. Din acest motiv, ele pot fi considerate *interpretări* ale sistemelor clasice. Logicile neclasice rup și cu problematica (sau cu o parte a ei), motiv pentru care ele sunt mai degrabă considerate *devianțe* ale logicii clasice și nu interpretări ale ei. Deducția naturală este o interpretare a logicii clasice, logica polivalentă este o devianță a ei.

Generalizarea la care am făcut aluzie ține de așa numita *teorie a corespondenței*⁸. Ea pune în evidență anumite "corespondențe formale" între diferite "logici schismatice" (acelea care se diferențiază de logica clasică prin sărăcirea sau îmbogățirea constantelor logice) în urma degajării *sensului diferit* pe care anumiți funcționari îl au în astfel de sisteme de logică. Prin urmare – lasă să se înțeleagă această teorie – din punct de vedere al ordinii formale (tipul de ordine a gândirii) aceste sisteme sunt izomorfe. Diferența se manifestă la nivelul sensului (forme) pe care o îmbracă acest tip de ordine. Avem, deci, o poartă de intrare spre a considera aceste sisteme de logică drept interpretări ale logicii clasice.

2. Sensul creator al interpretării în logică

Manifestarea relației de interpretare în domeniul logicii este, poate, singura interpretare *creatoare de lumi noi*. În general vorbind, interpretarea în logică se propune pentru un sistem de semne ce stipulează anumite relații între obiectele logice, relații care generează un anumit tip de ordine a acestor obiecte. Dacă dăm o interpretare

⁷ Robert Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Armand Colin, Paris, 1970; *Introduction à la logique contemporaine*, Armand Colin, Paris, 1968.

⁸ J. van Benthem, *Correspondence Theory*, in: D.Gabbay, F.Guenther, *Handbook of Philosophical Logic*, 4 vols, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983 - 1989, pp. 167 - 249. A se vedea și comentarii în: Frédéric Nef, *Les logiques non classiques sont-elles des logiques? Dans quelle mesure sont-elles non classiques?* în: Denis Miéville (éditeur), *Introduction aux logiques non classiques*, "Travaux de logique", no 11, octombrie 1997, Université de Neuchâtel, pp. 1 - 13.

unui sistem de semne ca ordine propusă pentru obiectele logice avute în vedere, atunci creăm o lume nouă care, în afara tipului de ordine pe care se fundează, nu mai are nimic comun cu lumea de la care a pornit, cu obiectele logice care au “populat” această lume a sistemului de semne de la care am plecat. Aceste “lumi” create prin interpretare sunt *forme de reprezentare* diferite ale faptului dat (tipul de ordine propus pentru explicarea relațiilor dintre “obiectele logice”).

Referindu-ne la ilustrările anterioare, vom putea să constatăm că propunerea lui Boole în marginea unor operații algebrice de bază care să “reprezinte” anumite operații ale intelectului ce intervin în raționament a avut ca rezultat o lume nouă, cu totul diferită de aceea pe care o reprezintă operațiile de bază de la care s-a plecat: este vorba de lumea obiectelor logice care se pot combina în aceleași înfățișări în care se combină și obiectele algebrice și care pot fi suspuse unui calcul ce ar trebui să reflecte, simbolic, diversitatea raționamentului în act. Boole este chiar mai îndrăzneț și ne atrage atenția că aceeași schemă de reprezentare poate să fie expresia unei probleme de logică (și avem aici un rezultat al interpretării și o lume construită prin această interpretare), a unei probleme de geometrie (și avem o altă interpretare și, evident, o altă lume de obiecte), a unei probleme de fizică sau de mecanică (care sunt, firește, noi interpretări propuse aceleiași scheme logice).

Lucrurile se petrec în același fel și în cazul interpretării lui Lukasiewicz la *Analitica primă* a lui Aristotel. Lukasiewicz urmărește să “explice” *ordinea logică* schițată în *Analitica primă* pe o cale mai convenabilă spiritului modern al logicii: metoda axiomatică. Ordinea este, cum am subliniat, aceeași, dar calea diferită duce la lumi diferite. Calea axiomatică pe care o asumă Lukasiewicz duce la o proliferare a teoremelor acestui sistem de logică de o manieră mult diferită de aceea a lui Aristotel. Opinia generală era aceea că, lucrând în cea mai mare parte inductiv și ilustrativ, Aristotel a reușit, în urma unei activități laborioase, să investigheze toate posibilitățile de combinare a propozițiilor categorice în triade silogistice, să determine o serie de reguli ale combinării lor și, pe această bază, să delimiteze silogismele valide de silogismele nevalide. Beneficiind de un ansamblu conceptual, de un număr de legități și de posibilitatea deciziei, teoria era, în liniile sale generale, constituită. Or, la Lukasiewicz, lumile diferite pe care

le crează interpretarea țin de modul de deducere a teoremelor, de "scriitura" în care este plasat tipul de ordine dat etc. Astfel de lumi noi (în sensul logic al termenului) se regăsesc și în interpretările la cele două mari capitole ale logicii tradiționale (calculul propozițiilor și calculul predicatelor) date de Russell și Whitehead sau Hilbert și Ackermann.

Aspectele legate de *creativitatea interpretărilor* în domeniul logicii sunt parcă mai bine puse în evidență de modalitățile în care s-au construit diferitele sisteme de logică ce se manifestă ca propuneri interpretative ale logicii clasice. De exemplu, *logica modală* este o interpretare în "lumea modalităților" a anumitor regularități ale logicii clasice. Interpretarea aceasta, deși păstrează "ordinea logică" de la care a plecat, ne plasează într-o lume complet nouă (lumea relațiilor dintre necesar, posibil, contingent și imposibil) care, ca idee, este cu totul altceva față de lumea dualității adevărat - fals. Fără îndoială că acest sistem de logică - ca interpretare a unor fragmente ale logicii de tradiție - asumă și relații sau ordini noi, care rezultă din funcționarea modalităților unele în raport cu altele, dar ele constituie "aplicații" ale legilor logicii la această lume nouă. La fel se întâmplă și în cazul altor sisteme de logică: logica deontică (care crează "lumea normelor"), logica erotetică (care crează "lumea întrebărilor") etc.

Chiar atunci când dăm un *sens* unui semn care constituie element al unei construcții simbolice pentru un tip de ordine logică, noi propunem o lume nouă pentru semnul astfel introdus, ceea ce se răsfrânge, multiplicat desigur, la nivelul întregii construcții. Dacă vom conveni că (p) , (q) , (r) sunt propoziții simple ale sistemului de logică pe care-l construim, atunci aceste semne ne instalează în lumea propozițiilor simple ale sistemului, dacă vom conveni că (v) , $(\&)$, $(/)$ constituie simboluri pentru relațiile dintre propozițiile simple, atunci aceste semne ne vor instala în lumea relațiilor dintre propozițiile simple. Dacă vom conveni că (A) și (P) reprezintă stările de "actualizare", respectiv "potențializare" a două mărimi fizice canonic conjugate $(q$ și $p)$, iar (S) și (O) exprimă subiectivitatea, respectiv obiectivitatea lor (cum face Lupașcu în încercările sale asupra logicii la nivel microfizic), atunci aceste interpretări date simbolurilor ne vor transfera în lumea relațiilor microfizice.

În dezbaterea logică a secolului nostru, cel puțin două nume de marcă ne susțin în această încercare de a arăta că în logică interpretarea este creatoare de noi lumi: Wittgenstein și Carnap. În *Tractatus logico-philosophicus*⁹, Wittgenstein își propune *determinarea lumii* pe aliniamentele logicii ei structurale și constată că elementul determinant al lumii nu este *datul* (ființarea) ci *faptul* (asumat drept "ceea ce se petrece"): "faptele în spațiul logic constituie lumea" (1.13). Dar faptul constituie existența a ceea ce Wittgenstein numește *stare de lucruri*, considerată drept o combinație de obiecte (2.01). Cum obiectul conține în sine toate posibilitățile sale de manifestare într-o stare de lucruri, dacă cunosc obiectul, atunci cunosc și posibilitățile sale într-o stare de lucruri. Noi nu luăm contact direct cu faptul, ci doar cu o *image* a lui, care este un *model al faptului* (dar nu faptul ca atare). Modelul faptului (imagea) este o *formă de reprezentare* a faptului. Dacă faptul se manifestă în spațiul logic, atunci forma sa de reprezentare este o formă logică, considerată o *situație posibilă în spațiul logic* (2.202). Imagea, ca formă de reprezentare a faptului, este asumată prin ceea ce reprezintă (sensul imaginii).

Care este imagea faptului? Răspunsul este dat de Wittgenstein în axioma (3) din *Tractatus*: imagea faptului este gândirea. A gândi un fapt înseamnă a-ți face o imagine despre el. Dacă imagea este adecvată faptului, gândirea este adevărată. Elementul esențial al gândirii (ca imagine a faptelor) în care sensul se determină pe baza concordanței sau neconcordanței cu faptul, determinând caracterul adevărat sau fals al imaginii, este *propoziția*. Ansamblul propozițiilor constituie limbajul, prin care lumea (ca totalitate a faptelor) este adusă la cunoștința noastră cu ajutorul *simbolurilor*. Noi reprezentăm un simbol prin semne, dar dacă unul și același semn redă simboluri diferite, semnificarea se face în mod diferit.

Să subliniem un lucru esențial ce rezultă din analizele lui Wittgenstein și care ne este de folos aici: semnificarea prin intermediul semnelor este arbitrară, convențională, motiv pentru care adoptarea unui mod de semnificare nu este esențială, însă rămâne esențială, după Wittgenstein, *posibilitatea unui mod de semnificare*. Posibilitatea unui mod de semnificare înseamnă, în contextul pe care-l

⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991.

discutăm, posibilitatea interpretării sistemului de semne și creării de lumi noi în raport cu cele semnificate prin sistemul de semnificare propus. Aceasta cu atât mai mult cu cât, în orice limbaj instituit ca mod de semnificare, există posibilitatea *traducerii* semnificațiilor dintr-un sistem de semne în altul. Or, cel puțin pentru Donald Davidson, orice traducere este o interpretare. Analiza conceptului de *posibilitate de adevăr* ca interpretare a unei propoziții întărește ideea creativității relației de interpretare în domeniul logicii.

Cel de-al doilea nume pe care-l invocăm este cel al lui Carnap. În *Semnificație și necesitate. Un studiu de semantică și logică modală*¹⁰, autorul are în vedere conturarea unei metode pentru determinarea sensului și semnificației diferitelor construcții logico-lingvistice. Un concept fundamental al angrenajului teoretic și practic-operațional al autorului este cel de *descripție de stare* ("state-description"), similar celui de "lume posibilă" (Leibniz) sau celui de "stare de lucruri" (Wittgenstein). Ce înțelege Carnap prin descripție de stare? Să-l ascultăm: "o clasă de propoziții din S_1 (limbajul ce constituie obiect al analizei, *n.n.C.S.*) care conține pentru orice propoziție atomară sau această propoziție sau negația ei, dar nu pe amândouă, și nu conține alte propoziții"¹¹.

Anumite explicații sunt necesare. Limbajul S_1 , în calitatea lui de sistem de semne, este pus să reprezinte o anumită lume, o anumită realitate posibilă. Reprezentarea aceasta este mijlocită de semne, fiindcă noi nu putem aduce direct obiectele lumii pentru a le pune în calitate de semne și a forma cu ele un anumit limbaj. Din acest motiv, vom reprezenta lumea prin descrierea ei, adică prin punerea în mișcare a unui sistem de propoziții (propoziția fiind elementul minimal al unei descripții a lumii). În acest fel, vom da o "descripție de stare" a lumii, care se constituie ca o colecție de propoziții (nu de lucruri și obiecte, așa cum e lumea). Aceste propoziții pot fi de mare complexitate. Dacă le segmentăm succesiv, ajungem la elementele ultime ale unei descripții de stare, așa numitele propoziții atomare.

Ele descriu proprietăți sau relații ale obiectelor pe care descripția de stare le înfățișează. Nici un obiect nu poate conține o proprietate și negația ei și nici nu poate să întrețină și să nu întrețină o

¹⁰ Rudolf Carnap, *Semnificație și necesitate. Un studiu de semantică și logică modală*, Editura Dacia, Cluj, 1972.

¹¹ *Ibidem*, p. 52.

relație cu un altul, motiv pentru care nici descripția de stare nu poate conține o propoziție atomică și negația ei. Descrierea proprietăților pe care un obiect le are, a acelor pe care un obiect nu le are, descrierea relațiilor pe care un obiect le întreține cu altele, a acelor pe care nu le întreține epuizează tot ce se poate spune despre un obiect pe care îl "descrie" o descripție de stare. Avem aici o explicație a înțelesului conceptului de descripție de stare. Numai că posibilitățile în interiorul unei descripții de stare sunt multiple, ceea ce ne poate duce la interpretări multiple și la crearea de lumi diferite.

3. Funcția practic-operațională a interpretării logice

Relația de interpretare are, în domeniul logicii, o *funcție practic operațională*, instrumentală. A interpreta în logică înseamnă a "investi" un semn (sau un sistem de semne) cu posibilitatea de a se manifesta creator în interiorul construcției din care el face parte. Aspectele acestea sunt mai vizibile în sistemele moderne ale logicii, acelea care se bazează pe un limbaj specializat și în care descoperim evidentă această preocupare pentru a înzestra semnele și sistemele de semne cu posibilitatea de a lucra în interiorul unei organizări semnifice. Petre Botezatu¹², în tentativa sa de a construi un sistem de logică naturală care să depășească extremele (artificialitatea constructivismului axiomatic și dar și intuitivismul logicii de tradiție), a atras atenția că un sistem de semne și regulile după care ele se manifestă nu constituie încă o logică. Ele ne plasează doar în "anticamera logicii", iar următorul pas pe care trebuie să-l facem pentru a ne instala în fotoliul confortabil al logicii este acela de a da un sens (adică o interpretare) semnelor și relațiilor dintre ele. Cu instituirea unui sens, semnele participă la dinamismul construcției în care apar.

Dacă deschidem *Principia Mathematica* a lui Russell și Whitehead¹³, vom constata cu ușurință că "semnele" se introduc cu un scop bine determinat: să poată fi utilizate eficient în "producerea"

¹² Petre Botezatu, *Schiță a unei logici naturale - logica operatorie*, Editura Științifică, București, 1969, p. 12: "A dezvolta un sistem de calcul logic nu înseamnă încă a face logică. Este anticamera logicii. Abia interpretarea logică a acestui calcul ne îndreaptă către o logică..."

¹³ A.N.Whitehead, B.Russell, *Principia Mathematica*, volume I, second edition, Cambridge University Press, 1925, pp. 90 - 97.

teoremelor acestui sistem logic. Când Russell și Whitehead introduc în sistemul lor semnul ("⊃"), ce exprimă implicația materială, introducerea se face prin următoarea definiție:

$$(p \supset q) \equiv (\neg p \vee q)$$

Această introducere a semnului ("⊃") este instrumentală: oricând vom întâlni acest semn într-o formulă logică, vom putea să îl înlocuim cu echivalentul lui (dacă vom constata că această înlocuire ne este utilă pentru ceea ce vrem să facem cu formula dată) obținând, astfel, o formulă echivalentă (care are aceeași valoare de adevăr) cu formula dată. La fel se procedează și cu alte categorii de semne ale sistemului.

Temeiul pentru care se procedează de o asemenea manieră ține tocmai de "productivitatea" unui sistem logic: deducerea a cât mai multe teoreme (formule logice adevărate) în interiorul sistemului. Această productivitate a sistemului logic se bazează tocmai pe funcțiile operaționale prin care s-au introdus și pe care le îndeplinesc termenii și regulile sistemului. Să urmărim demonstrația teoremei (2.05) din sistemul Russell-Whitehead pentru a detecta această funcție operațională a semnelor:

$$2.05: (q \supset r) \supset ((p \supset q) \supset (p \supset r))$$

Demonstrație:

Pornim de la principiul sumei (axioma a cincea a sistemului Russell-Whitehead):

$$(q \supset r) \supset ((p \vee q) \supset (p \vee r))$$

În această axiomă facem substituția ($\neg p / p$: p este înlocuit cu $\neg p$) și obținem formula:

$$\text{Sum: } \neg p / p : (q \supset r) \supset ((\neg p \vee q) \supset (\neg p \vee r)) \quad (1)$$

unde aplicăm definiția implicației și obținem:

$$(1) \text{ 1.01: } (q \supset r) \supset ((p \supset q) \supset (p \supset r)) \quad (2)$$

care nu e nimic altceva decât formula dată.

Trecerea de la o secvență la alta se bazează tocmai pe asumarea definițiilor operaționale ale semnelor, sistemelor de semne sau regulilor. Hilbert și Ackermann au propus o metodă de decizie – metoda formelor normale – care exploatează la maximum definițiile instrumentale ale semnelor sau secvențelor de semne¹⁴. Aspectul a

¹⁴ D.Hilbert, W.Ackermann, *Grundzüge der Theoretischen Logik*, 5.Auflage, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New-York, 1967, pp. 15 – 18.

fost sesizat chiar în legătură cu procedura de construcție asumată de lucrarea pe care am invocat-o: “când *Principia* definește implicația materială după cum urmează: $(p \supset q) \equiv (\neg p \vee q)$ și produsul logic prin intermediul sumei: $(p \& q) \equiv \neg(\neg p \vee \neg q)$ se uzează de o definiție simbolică și nu de o definiție pentru ceea ce simbolul semnifică. În acest caz, o astfel de definiție se spune că este *contextuală* sau de uzaj, căci simbolurile $\supset$ și $\&$ sunt *simboluri incomplete*”¹⁵ (care, luate izolat, sunt lipsite de semnificație). Ceea ce l-a făcut pe Jean Ladrière să afirme că “un sistem formal este o teorie deductivă considerată dintr-un punct de vedere combinatoric, abstracție făcând de orice conținut de sens pe care l-ar putea avea prin ea însăși. Mai exact, limbajul în care este formulat un sistem formal este definit independent de orice interpretare” [15:21:1030].

Putem trage de aici o concluzie, care ni se pare interesantă, cu privire la *sensul* semnelor în interiorul unui demers logic, mai ales în construcțiile axiomatizate: semnul logic nu are un sens, ci o *utilizare* eficientă în sistemul dat¹⁶. Sau, dacă vrem să exprimăm mai exact aceste realități, am putea spune că sensul unui semn este utilizarea sa în sistemul cognitiv în care este integrat. Dacă medităm atent la modul de construcție a limbajelor – chiar și a limbajului natural și a aventurii sale istorice – nu putem să nu constatăm că există destule căi pentru a recupera acest înțeles al sensului chiar și la acest nivel: semnele

¹⁵ *Encyclopaedia Universalis*, corpus 20, Paris, 1996, p. 405; Cu referire la asumarea simbolică a noțiunii de clasă, Russell și Whitehead notează în *Principia Mathematica*: “În sistemul nostru, simbolurile pentru clase, ca și cele pentru descripții, sunt simboluri incomplete: «utilizările» lor sunt definite, dar în ele însele, ele nu sunt puse să semnifice ceva. Rezultă că uzajul unor asemenea simboluri este astfel definit încât atunci când *definiensul* înlocuiește *definiendumul* nu rezultă un simbol despre care am putea presupune că reprezintă o clasă. Astfel clasele, după maniera în care le-am introdus, sunt simple comodități simbolice sau lingvistice și nu obiecte autentice, așa cum sunt obiectele lor dacă ele sunt indivizi” (*Principia Mathematica*, Cambridge University Press, 1910, vol. I, p. 75; Cf. Miéville, p. 13, *op.cit.* nota 17).

¹⁶ Să aducem în discuție și remarca lui Bernard Ruyer, care are în vedere logica propozițiilor dar care rămâne valabilă pentru orice sistem modern de logică: “Un tratament pur sintactic al logicii propozițiilor ar consta în a da o listă de formule alese ca axiome și de reguli pentru derivarea teoremelor. Operatorilor nu li s-ar atribui nici o altă semnificație decât «modul de întrebuintare» dat de axiomele unde figurează” (Bernard Ruyer, *Logique*, P.U.F., Paris, 1990, p. 36).

limbajului natural au fost introduse cu o funcție instrumentală, practic-operațională bine delimitată, aceea de a asigura transmiterea către alteritate a conținuturilor noastre de gând! Acest prim “sens” al sensului a fost repede uitat, asumându-se altele destul de complicate în raport cu instanțierile originare. Wittgenstein a atras atenția în mod deosebit asupra sensului de utilizare eficientă pe care-l poartă cu sine un semn. Să adăugăm că, așa cum ne informează Cassirer în introducerea la *Filosofia formelor simbolice*, Humboldt îi scria lui Wolf în 1805 că el gândea “a fi descoperit arta de a se servi de limbaj ca de un vehicul pentru a parcurge tot ceea ce e mai elevat, mai profund și mai divers în lume”.

Asumarea funcției practic-operaționale a semnelor în interpretarea logică are o consecință dintre cele mai semnificative care trebuie invocată: *interpretarea unui semn în limbajul logic este definițională*. Introducerea unui semn sau a unui sistem de semne într-o construcție logică se realizează prin intermediul definiției. De altfel, chestiunea aceasta a dat naștere unor discuții ample asupra rolului definiției în sistemele moderne ale logicii în raport cu utilizarea acestei operații în sistemele logice tradiționale. Denis Miéville a subliniat¹⁷ că odată cu construcția conceptuală din *Principia Mathematica* una dintre consecințele importante a fost și atribuirea unui rol bine determinat definiției.

Consecințele sunt importante: ceea ce avem prin definiție ne este dat. Ceea ce nu avem prin definiție este dedus din ceea ce este dat. Nimic altceva nu trebuie să existe într-un sistem logic (cel puțin în acela asumat de accepțiunea modernă a termenului) decât ceea ce este dat și ceea ce este dedus. Dar și între aceste două domenii ale unui sistem logic (ceea ce este dat și ceea ce este dedus) există anumite constrângeri: ceea ce poate fi dedus nu trebuie să fie dat! Ca reflex al acestei exigente funcționează – în construcția sistemelor logice – principiul independenței axiomelor (adică a ceea ce este dat): nici o axiomă nu trebuie să fie asumată în această calitate dacă ea poate fi dedusă din celelalte în baza regulilor sistemului. Dacă o axiomă poate fi dedusă din celelalte, înseamnă că ea este superfluă, deoarece sistemul are aceeași putere și fără ea. Russell și Whitehead au pornit, în construcția sistemului lor, cu cinci axiome, dar Bernays a

¹⁷ Denis Miéville, *Logique: histoire et diversité*, în: O. Houdé, D. Miéville, *Pensée logico-mathématique. Nouveaux objets interdisciplinaires*, P.U.F., Paris, 1994, pp. 9-46.

demonstrat că axioma a patra (principiul asociativității) nu este independentă. Este motivul pentru care Hilbert și Ackermann, preluând în sistemul lor axiomele din *Principia Mathematica*, au renunțat la axioma a patra, rezultatele în domeniul demonstrării teoremele fiind aceleași.

Am putea spune că cerința independenței axiomelor (adică satisfacerea exigenței conform căreia ceea ce poate fi dedus nu trebuie să fie dat) nu este, în primul rând, o cerință de ordin logic, ci una de domeniul economicității, operaționalității și eliminării excesului de convenționalism într-un sistem logic. În definitiv, dacă un sistem axiomatic conține axiome care nu sunt independente, acest fapt nu afectează logicitatea sistemului ci, mai degrabă, economicitatea, operaționalitatea și arbitrariul său. Cu cât un sistem logic are mai multe axiome, cu atât el este mai arbitrar, deoarece conține mai multe propoziții fundamentale nedemonstrate. Faptul acesta este relevant pentru asumția interpretării definiționale a semnelor discursului logic în care operaționalitatea ocupă un loc central.

4. Interpretarea ca posibilitate a construcției sistemelor logice

Interpretarea în domeniul logicii se deosebește de interpretarea în alte domenii (filosofic, religios, artistic etc.) și din punctul de vedere al prezenței în diferite etape ale construcției discursive (în calitate de rezultat al interpretării). Se poate constata cu ușurință că *interpretarea logică este prima verigă a construcției unui discurs logic (sistem logic) în timp ce ea este ultima verigă (creatoare de sensuri) în toate celelalte tipuri de discurs*. Să subliniem că, odată cu introducerea definițională a sensului ca utilizare pentru un semn, o regulă sau o operație ale unei construcții logice, nu facem altceva decât să constituim semnul, regula sau operația drept elemente componente și operaționale ale sistemului de semne în care se integrează. Dar nu cu această atribuire de sens semnului, regulii sau operației construim discursul logic, ci cu angajarea funcțională a lor în producerea de noi formule logice. Cu atribuirea de sensuri (care este o operație de interpretare în logică) asigurăm doar *posibilitatea*

construcției unui sistem logic în calitate de rezultat al interpretării. De la posibilitatea la realitatea construcției rămâne de parcurs o cale destul de lungă care nu e întotdeauna trecută de acela care instituie sensurile și semnificațiile pentru ingredientele unei astfel de construcții teoretice.

Să aducem în atenție câteva elemente ale acestei "tehnici a construcției sistemului formal" pentru a avea la îndemână noi argumente în favoarea ideii că interpretarea în domeniul logicii este prima verigă a construcției unui asemenea discurs. În viziunea lui Russell și Whitehead, calculul propozițional modern nu se poate construi decât într-o formă axiomatizată. Teoriile despre axiomatică (datorate în special lui Hilbert) și o serie de înfrunțări ale ei (datorate lui Peano și Frege) au constituit punctele de plecare (recunoscute de altfel) pentru axiomatizarea calculului propozițional în *Principia Mathematica*. Să spunem de la început că Russell și Whitehead preiau notația lui Peano (pentru intuitivitatea ei), semnul asertării și regulile de deducție de la Frege, dar le reformulează și, nu de puține ori, introduc notații noi datorită noutății unor probleme pe care le tratează și care n-aveau cum să fie simbolizate până atunci.

Calculul propozițional din *Principia Mathematica* conține: (a) ideile primitive; (b) axiomele; (c) regulile de deducție; (d) teoremele. Între ideile primitive ale sistemului de calcul propozițional avem: propoziții elementare ($p, q, r, \dots$) care exprimă ceva dat prin simțuri și nu pot fi calificate decât ca adevărate sau false (valoarea de adevăr este esențială iar conținutul unei asemenea propoziții elementare nu interesează calculul propozițional care este pur formal); functorii sistemului calculului propozițional: negația ($\neg$, $-$, $\sim$), implicația ($\supset$), disjuncția inclusivă ($\vee$), conjuncția ($\&$). Russell și Whitehead privilegiază disjuncția inclusivă ("sau / și": $p \vee q$), motiv pentru care axiomatizarea calculului lor propozițional pornește cu doi functori (negația și disjuncția) și cu alții pe care îi definește cu ajutorul acestora: conjuncția [$(p \& q) \equiv \neg (\neg p \vee \neg q)$] și implicația [$(p \supset q) \equiv (\neg p \vee q)$]. Definiția este modalitatea prin care se introduce în sistem un nou simbol ca fiind același lucru cu un alt simbol sau cu un alt sistem de simboluri care funcționează deja în sistem. Axiomele (în număr de cinci) și regulile de deducție (în număr de două)

completează “materialul” din care este alcătuit sistemul logic din *Principia Mathematica*.

Întrebarea care se situează în miezul problemelor pe care le discutăm este următoarea: Avem de-a face, în acest stadiu, cu un discurs logic, cu un sistem de gândire care să dea seama de “ordinea logică” a calculului propozițional, ca semnificație a acestuia din urmă ce este “îmbrăcată” în forma axiomatică? Răspunsul este, în opinia noastră, negativ. Construcția sistemului logic al calculului propozițional de-abia de-acum începe, odată cu demonstrarea teoremelor prin punerea la lucru a acestor mijloace de care am vorbit. Instituirea de sensuri pentru semne și reguli constituie “partea statică” a construcției unui sistem logic, instituirea unui discurs logic prin punerea în funcțiune a elementelor și instrumentelor părții statice constituie “partea dinamică” a calculului logic.

Operaționalitatea și funcționalitatea calculului propozițional ca sistem de ordine se realizează odată cu intrarea în acțiune a *regulilor de deducție* ce se “exersează” asupra datului axiomatic¹⁸. Ele sunt în număr de două, acelea utilizate de Frege în construcția sistemului său: regula detașării (modus ponens) și regula substituției. Demonstrarea unei formule (care constituie osatura discursului logic din *Principia Mathematica*) înseamnă aplicarea regulilor de deducție la axiome. Dacă, operând în axiome numai detașări și substituții premise, ajungem la formula dată, atunci ea este o formulă adevărată în sistemul dat, putând fi trecută între tezele sistemului. Fie formula:

$$(p \supset -q) \supset (q \supset -p)$$

Pornim de la principiul permutării (axioma 1.4) al sistemului *Principia Mathematica*:

$$(p \vee q) \supset (q \vee p)$$

¹⁸ Să subliniem doar tangențial aici că există sisteme de logică construite astfel încât rolul hotărâtor îl au regulile: deducția naturală este ilustrativă din acest punct de vedere (A se vedea: J.Dopp, *Logiques construites par une méthode de déduction naturelle*, Louvain, E.Nauwelaerts, Paris, Gauthier-Villars, 1962; J.-B. Grize, *Logique moderne*, I,II,III, Paris, Le Haye, Gauthier-Villars et Mouton, 1969, 1971, 1973; Göran Sundholm, *Systems of Deduction*, in: D.Gabbay, F.Guenthner, *Handbook of Philosophical Logic*, vol.I, D.Reidel Publishing Company, 1983, pp. 133-188; Francois Lepage, *Eléments de logique contemporaine*, Dunod, Paris, 1991).

Aplicăm regula substituției în această axiomă (înlocuim p cu $\neg p$ și q cu $\neg q$) și obținem:

$$(\neg p \vee \neg q) \supset (\neg q \vee \neg p)$$

Aplicăm în formula obținută definiția implicației și parvenim la:

$$(p \supset \neg q) \supset (q \supset \neg p)$$

adică exact formula inițială, care este, astfel, o teoremă a sistemului *Principia Mathematica*. Suntem în plină desfășurare a construcției discursive care a fost posibilă doar prin interpretarea (atribuirea de sensuri operaționale) semnelor și regulilor sistemului.

De altfel, Haskell B. Curry¹⁹ a atras atenția că, în construcția unui sistem formal de logică (și poate nu numai de logică) se disting două sisteme de limbă: *limba U* (limba comună în care acela care construiește un sistem formal și acela care îl receptează se înțeleg în mod natural) și *limba A* (un sistem specializat de semne prin intermediul cărora se introduc toate "obiectele logice" ale unui sistem formal). Semne precum " $\vee$ ", " $\supset$ ", " p " (și altele asemenea), pe care le-am tot evocat în cazul calculului propozițional din *Principia Mathematica*, constituie elemente ale limbii A. Să subliniem că limba A, care este intrinsecă unui sistem formal și este instrumentul prin care el lucrează, nu dispune de autonomie operatorie decât după ce se folosește de limba U: toate semnele din interiorul limbii A trebuie definite cu ajutorul celor din limba U. Astfel încât, pentru orice sistem formal, limba proprie cere întotdeauna o reprezentare în perimetrul limbii naturale.

Lucrurile se petrec de o cu totul altă manieră atunci când interpretarea se propune în alte domenii. În discursul filosofic, în discursul mistic, în discursul artistic interpretarea înseamnă ultima etapă a construcției rezultatului. Să invocăm aici un exemplu clasic: interpretarea lui Gotthold Ephraim Lessing în marginea grupului statuar *Laocoon*²⁰. Obiectul interpretării lui Lessing este cunoscuta sculptură care ne-a rămas de la vechii greci. Ea poate fi "citită" ca un "text" căci, așa cum am mai subliniat, semnele prin intermediul cărora

¹⁹ Haskell B. Curry, *Les systèmes formels et les langues*, în: *Les méthodes formelles en axiomatique*, "Colloques Internationaux du Centre National de Recherche Scientifique", Paris, décembre 1950, publié 1953.

²⁰ Lessing, *Laocoon sau despre limitele picturii și ale poeziei*, Editura Univers, București, 1971.

ea spune ceea ce spune fiecărui receptor sunt de natură simbolică. Ele constituie un întreg "discurs" care trebuie descifrat pentru a i se dezvălui sensurile și semnificațiile ascunse. Rezultatul actului de interpretare este acest cunoscut text al lui Lessing – care a influențat fără îndoială viziunea romantică asupra artei grecești – intitulat chiar *Laocoon sau despre limitele picturii și ale poeziei*.

Câteva sublinieri lămuritoare sunt necesare. Interpretarea propusă de Lessing în textul pe care îl invocăm este o replică la o alta, datorată lui Winckelmann²¹. Întrebarea la care vrea să răspundă Lessing este următoarea: De ce, oricâtă durere ar exprima trupul elinului în picturile și sculpturile antice, totuși fața sa exprimă demnitate și noblete? De ce nu se vede pe fața celui copleșit de durere nimic din acest simțământ, de care noi, cei care îl privim, suntem de-a dreptul copleșiți? Ideea este prezentă la Winckelmann și, pornind de la secvențele interpretative ale acestuia din urmă, Lessing dezvoltă de fapt interpretarea la *Laocoon*: "Caracteristica principală a capodopelor eline este, în ultimă analiză, simplitatea nobilă și măreția calmă a atitudinii și a expresiei. După cum adâncimile mării sunt veșnic potolite, oricât de furtunoase ar fi valurile de la suprafața ei, tot astfel nu poate patima să tulbure liniștea sublimă a sufletului și a expresiei. În ciuda chinurilor cumplite, sufletul acesta apare pe fața – și nu numai pe fața – lui Laocoon. Durerea trădată de toți mușchii, de toate tendoanele trupului, durerea pe care, privind numai partea inferioară a corpului contractat de suferință, ni se pare că o resimțim chiar noi, acea durere nu se manifestă totuși printr-o expresie sau atitudine de mânie. Omul acesta nu scoate strigătul înspăimântător de care pomeneste Virgiliu, vorbind despre Laocoon"²².

De aici începe, de fapt, interpretarea propusă de Lessing în *Laocoon sau despre limitele picturii și ale poeziei*: "Observația, care e sâmburele acestui pasaj, că pe chipul lui Laocoon durerea nu se arată cu violența la care, dată fiind intensitatea acestei dureri, am fi în drept să ne așteptăm, este perfect justă (...). Numai în ce privește motivul pe care domnul Winckelmann îl atribuie acestei iscusințe, în

²¹ A se vedea: Johan Joachim Winckelmann, *Considerațiuni asupra imitării operelor grecești în pictură și sculptură*, în: *De la Apollo la Faust*, Editura Meridiane, București, 1978, pp. 25 – 50.

²² *Ibidem*, p. 41.

ce privește generalitatea regulii pe care el o deduce din acest motiv, îndrăznesc să fiu de altă părere”²³. Care e, deci, răspunsul lui Lessing la întrebările pe care le-am lansat și care constituie esența interpretării sale la *Laocoon*?

În viziunea vechilor greci, a exprima în mod tumultuos și strident suferința era expresia unui suflet slab, a unui suflet dominat de puterea patimilor. Grecii nu puteau admite pentru ei așa ceva, motiv pentru care aruncau în seama barbarilor asemenea manifestări. Sufletul nobil, credeau grecii, suferă în tăcere. Am putea găsi aici una dintre cauzele pentru care expresia feței lui Laocoon exprimă măreție și demnitate: pentru a exprima un suflet nobil precum cel al grecilor.

Rămâne totuși o întrebare care nu ne lasă liniștiți pe calea acestei interpretări a lui *Laocoon*: de ce nu se întâmplă același lucru și în cazul poetului? Nu ar vrea și el, prin imnurile sale, să pună în evidență același suflet nobil al elinului? De ce, totuși, dă drumul strigătului înspăimântător care diminuează măreția lui Laocoon în raport cu cel dăltuit în imagine? Răspunsul lui Lessing – întins pe pagini întregi din amplul său text – ar putea fi rezumat astfel: prețuirea și dragostea elinului pentru frumusețea perfectă! A reda durerea – în pictură, în sculptură și în toate artele în care privirea și forma sunt esențiale – înseamnă a reda fața schimonosită, a deforma proporțiile (și câtă prețuire aveau proporțiile la greci!), într-un cuvânt a atenta la frumusețea perfectă. Dar, la vechii greci, ceea ce nu era în concordanță cu ideea de frumos trebuia înlăturat. Dacă durerea, suferința atentează la ideea de frumusețe perfectă, sacrificată e – subliniază Lessing – durerea sau suferința și nicidecum ideea de frumos. Este motivul pentru care expresia feței lui Laocoon este senină și plină de demnitate. “Maestrul voia să înfățișeze frumusețea supremă în condițiile date ale durerii fizice. Durerea, în toată deformanta ei vehementă, nu putea fi îmbinată cu frumusețea. Artistul a trebuit deci să micșoreze durerea, să potolească țipetele până la a face din ele suspine; nu pentru că strigătul e semnul unui suflet de calitate inferioară, ci pentru că slujește fața într-un mod respingător”²⁴. Încordarea mușchilor, arcuirea brațelor, deși exprimă durerea, nu se ating încă de farmecul frumuseții durerii, ceea ce se

²³ Lessing, *op. cit.*, p. 12.

²⁴ *Ibidem*, p. 22-23.

întâmplă însă în cazul feței. De ce durerea se exteriorizează prin strigăt în poezie? Pentru că aici frumusețea nu se vede, ci se simte, se deduce, ceea ce e altceva.

Nu este locul să intrăm în detalii. Cele câteva lămuriri au avut rolul de a ne introduce în atmosfera ideatică a interpretării lui Lessing. Pe parcursul întregului text, Lessing dă sensuri noi unora sau altora dintre modalitățile în care operele de artă ale grecilor (pictura, sculptura, poezia) vorbesc modernității, descoperă noi idei pe care le pune în valoare tocmai pentru a spune și altceva despre această creație a grecilor. Odată cu instituirea de sensuri și cu propunerea de noi semnificații se construiește și se dezvoltă discursul interpretativ al lui Lessing în calitate de rezultat al unei relații de interpretare. Conturul textului se articulează în același timp cu înaintarea în planul interpretării.

Prin urmare, relația este inversă în raport cu interpretarea în domeniul logicii. Acolo interpretarea (instituirea sensurilor) constituia premisa (posibilitatea) construcției discursive (construcția unui anumit tip de ordine), o primă etapă care trebuie urmată de altele pentru ca discursul logic (ca rezultat al unei relații de interpretare) să se înfiripeze. Aici interpretarea (instituire de sensuri și descoperire de semnificații) înseamnă, de fapt, actul construcției discursive, ultima etapă pe care acela care propune interpretarea o parcurge pentru desăvârșirea proiectului său interpretativ. Certamente, înainte de această etapă trebuie parcurse altele: descifrarea datului interpretării, înțelegerea datului interpretării.

Faptul că interpretarea în domeniul logicii exprimă doar posibilitatea construcției rezultatului spre deosebire de interpretarea în celelalte domenii unde ea exprimă discursul propriu-zis este evidențiat și de exigențele manifestării relației de interpretare în domeniul logicii. S-a subliniat²⁵ că în logică interpretarea presupune îndeplinirea simultană a două exigențe: existența unui *domeniu de interpretare* (o mulțime de elemente și un număr de proprietăți și relații definite pe această mulțime) și manifestarea unei *funcții de interpretare* (o funcție care face să corespundă constantelor nelogice ale limbajului în care este formulat sistemul logic care beneficiază de

²⁵ Jean Ladrière, *La forme et le sens*, în: *L'Univers Philosophique*, Encyclopédie Philosophique Universelle, P.U.F., Paris, 1991, pp. 475 - 492 (referința la p. 484).

interpretare proprietăți sau relații aparținând domeniului de interpretare). Or, niciunde în cazul interpretării aparținând domeniilor filosofice, artistice etc. nu întâlnim o astfel de relație punctiformă de corespondență.

5. Caracterul liber de constrângeri al interpretării în logică

Interpretarea semnelor logice și a sistemelor logice în genere este, teoretic, *nelimitată*, în timp ce interpretarea în celelalte domenii, deși poate fi foarte diversă, rămâne totuși temperată de această legătură cu sensurile și semnificațiile inițiale ale obiectului interpretării. Legătura aceasta, deși poate fi dilatată foarte mult, nu poate fi ruptă complet pentru că interpretările în filosofie, artă și alte asemenea domenii au ca origine, ca punct de plecare, sensurile și semnificațiile textului inițial. Fără îndoială, aici pot fi propuse sensuri noi, pot fi redescoperite semnificații nebănuite, dar aceste propuneri și redescoperiri au o întemeiere în sensurile și semnificațiile inițiale ale textului²⁶. Senzația aceluia care ia contact cu o interpretare în domeniul filosofiei, în domeniul artei sau în domeniul religiei este aceea a descoperirii unei *noulăți întemeiate pe ceea ce este dat*. Interogația care ar trebui să-i stea întotdeauna în preajmă în aceste

²⁶ Ocupându-se de analiza elementelor de semantică logică la comentatorii antici ai *Categoriilor* lui Aristotel (Pörfir, Dexip, Ammonius), Sorin Vieru subliniază – pentru comentariile avute în vedere – chiar aspectele pe care le aducem în discuție: "... în ce-i privește pe comentatorii Stagiritului, este evident că lucrările lor se fac ecoul cărții inspiratoare și, ca atare, accentuează «semanticitatea» *Categoriilor* lui Aristotel. Ele amplifică problematica semantică a *Categoriilor*, dar într-o oarecare măsură o și denaturează, și anume o denaturează creator. Căci aportul comentatorilor are o dublă natură: una conservatoare și una aducătoare de nou. De aceea interesul cu care ne apropiem de lucrările lor este și el dublu. În măsură în care exegeza lor este fidelă, ea reliefează mai pregnant dimensiunea semantică a însuși tratatului lui Aristotel (...). Iar în măsura în care comentatorul a îndrăznit să fie mai mult decât simplu păstrător și transmițător al unei tradiții, în măsura în care versiunea pe care o dă este infidelă textului comentat, în aceeași măsură ea este și originală, deschizătoare spre orizontul scolastic al logicii" (Sorin Vieru, *Începuturi de semantică logică la comentatorii antici ai "Categoriilor"*, în: "Probleme de logică", IV, Editura Academiei, București, 1972, pp. 109 - 127, citatul la pp. 110 - 111).

situații ar fi următoarea: Câtă dreptate are interpretul și de ce nu și-a dat nimeni seama până la el că textul îngăduie și asemenea sensuri și semnificații?

Mai apăsător, am putea afirma că interpretarea unui text filosofic, artistic sau religios nu îngăduie să spui orice, arbitrariul nu este total (aici există, desigur, o anumită "morală"!); nu putem institui chiar orice sens și nu putem trimite fără circumspecție la orice semnificație. Or, în domeniul logicii, instituirea de sensuri este nelimitată pentru semnele sistemului interpretat. Condiția minimală care trebuie respectată este ca această instituire de sensuri să răspundă tipului de ordine asumat de sistemul de semne dat spre interpretare. Dacă revenim la interpretarea lui Lessing, atunci vom constata că propunerea de noi sensuri și regăsirea de noi semnificații pentru această formă de discurs plastic (avansarea ideii că seninătatea elinului este determinată de apetența creatorului pentru perfecțiunea frumuseții) se originează în elemente ce țin de datul interpretării. Elemente care trimit la cel puțin următoarele aserțiuni și interogații: într-adevăr, cine privește fața eroului descoperă seninătatea; dacă ea ar fi indusă de ideea redării unui suflet nobil (credință curentă la grecii vechi), atunci ar trebui să o descoperim în toate formele de artă; dar avem o excepție dintre cele mai semnificative: poezia (Virgiliu); de ce?; pentru că motivul nu e redarea sufletului nobil; care e motivul? ceva ce ține de natura și specificitatea artelor vizuale (sculptură, pictură): aici frumusețea se "vede" (motiv pentru care ea nu trebuie să fie alterată); concluzia: seninătatea elinului în pictură și sculptură e determinată de obsesia creatorului pentru redarea formelor perfecte ale frumuseții. Avem, după cum putem lesne constata din această "schematizare" extremă a argumentației lui Lessing, aproape o întemeiere strict logică a interpretării (a sensurilor și semnificațiilor) pe care le propune pentru o nouă înțelegere a grupului statuar *Laocoon*.

Or, în domeniul logicii, lucrurile se petrec altfel. Noi putem să dăm semnelor și operațiilor cu semne orice sens vrem dacă aceste sensuri se încadrează în tipurile de ordine pe care le dezvăluie sistemul propus interpretării. Boole, cum am văzut, a subliniat acest lucru, Frege l-a utilizat ca pe un "dat" al experienței logice, iar cei care au construit sistemele clasice ale logisticii secolului nostru (Russell, Hilbert) l-au asumat ca pe un rezultat deja validat în practica

construcției axiomatice. Să urmărim, din acest punct de vedere, aventurile unui anumit tip de ordine logică care ne vine încă din antichitate: structura de pătrat logic (pătratul lui Boethius). Fundată inițial ca tip de ordine care exprimă relațiile dintre propozițiile categorice (A,E,I,O), această structură a fost interpretată diferit. Interpretarea diferită este mai evidentă în generalizarea pătratului logic propusă de Robert Blanché sub numele de structura hexadică²⁷.

Blanché constată că acest tip de ordine logică – concretizat într-o structură elementară a gândirii care reflectă relațiile de contrarietate, contradicție, subcontrarietate, subalternare și supraalternare dintre propozițiile categorice – poate fi extrapolat la modalități (posibil, necesar, imposibil, contingent), relații cantitative (mai mare, mai mic, mai mare sau egal, mai mic sau egal), modalități deontice (obligatoriu, interzis, permis, facultativ), functori binari (conjuncție, disjuncție, implicație etc.). Acestea constituie, fiecare în parte, interpretări posibile pentru sistemul de semne care exprimă tipul de ordine evidențiat. Noi înșine am propus interpretări ale acestui tip de ordine în domeniul modalităților opinabile (convins, considerat, nedecis, contestat) sau în domeniul formelor argumentative²⁸.

Această specificitate a interpretării în domeniul logicii a atras atenția unor nume de referință care, chiar dacă nu s-au ocupat de interpretare în acest context al diferențierii de alte domenii, au sesizat și au subliniat posibilitatea, nelimitată aproape, de a uza de larghețea unei asemenea proceduri în perimetrul logicii. Trimiterile îl au în vedere, într-o primă instanță, pe Rudolf Carnap, care a formulat – exagerând firește situația – *principiul toleranței*: în logică nu există morală (aluzie la faptul că orice morală este constrângătoare). Fiecare propunător de sistem logic poate să-și aleagă semnele pe care le dorește, să-și ia ca punct de plecare axiomele convenabile, regulile pe care le consideră productive în interiorul sistemului. Libertatea este aici maximală. Dar cu o singură condiție: să poată face ceva cu sistemul de semne, cu axiomele alese și cu regulile asumate. Și poate face ceva dacă aceste ingrediente ale sistemului formal se integrează

²⁷ Robert Blanché, *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, J.Vrin, Paris, 1966.

²⁸ A se vedea: Constantin Sălăvăstru, *Modele argumentative în discursul educațional*, Editura Academiei, București, 1996, pp. 64 - 67; 83 - 92.

unui tip de ordine: ordinea trecerii de la axiome la teoreme cu ajutorul regulilor. Dacă acest tip de ordine – cerință minimală a unei construcții axiomatice a logicii în interiorul căreia se regăsesc, firește, și alte tipuri de ordine – nu este respectat, sistemul de semne și interpretările sale rămân construcții inutile ale domeniului!

Că libertatea instituirii de sensuri este aici maximală o dovedește și ideea lansată de Henri Poincaré după care instituirea de sensuri în domeniul construcției sistemelor logice se supune exigențelor unui principiu care nu are nimic comun cu logicitatea: *principiul convenabilității*. Dăm semnelor și regulilor de semne sensul convenabil ca să putem lucra cu el într-un sistem. Și care ne sunt cele mai comode pentru a putea lucra! Dacă sensurile instituite se dovedesc ineficiente în construcția și manifestarea sistemului logic, atunci putem renunța la ele fără nici un regret și avem libertatea să instituim altele. Or, așa ceva este de netolerat în sistemele de interpretare propuse în domeniile cogniției la care am făcut aluzie. Exigențe precum convenabilitatea sau comoditatea, rezultate precum arbitraritatea și convenționalismul nu sunt suportabile în interpretările de care vorbim. Orice interpretare a unui sistem logic înseamnă o instituire a unei simbolistici și o deschidere maximală spre lume!

Se deschide, din aceste evaluări ale manifestării relației de interpretare în domeniul logicii, o consecință importantă: *interpretările din logică sunt echivalente din punctul de vedere al valorii lor*. Ceea ce nu se întâmplă în cazul interpretărilor din celelalte domenii. Să explicăm puțin această afirmație. Orice interpretare care se propune în domeniul logicii – dacă poate fi considerată cu adevărat o interpretare – trebuie să conserve tipul de ordine pe care îl propune sistemul interpretat și trebuie să instituie sensuri noi pentru aceste sisteme de semne. Două condiții minimale trebuie respectate pentru a avea de-a face cu o adevărată interpretare în domeniul logicii: (a) identitatea tipului de ordine de la datul interpretării la rezultatul interpretării; (b) diferența de sensuri de la datul interpretării la rezultatul interpretării. Or, din acest punct de vedere, dacă sensurile instituite respectă tipul de ordine (în interpretarea logică tipul de ordine este semnificația sistemului interpretat și are un rol esențial), înseamnă că toate interpretările care respectă tipul de ordine au

aceeași valoare pentru domeniul logicii. Ele sunt, deci, echivalente din punctul de vedere al valorii.

Din acest motiv, discuțiile cu privire la interpretările din domeniul logicii n-au generat atâtea contradicții și atâtea polemici înverșunate precum cele din alte domenii. Pentru că aici se poate aplica principiul lui Leibniz: *calculemus!* Se poate determina cu mai multă ușurință dacă e conservat tipul de ordine și dacă sunt instituite sensuri noi. Fără îndoială, discuții pot avea loc cu privire la acuratețea redării tipurilor de ordine, cu privire la posibilele deturnări ale tipului de ordine, cu privire la posibile ajustări ale tipului de ordine în funcție de sensurile propuse. Nu însă în termeni de “mai valoros”, “mai puțin valoros”. Ar fi ridicol să spunem că interpretarea lui Frege este mai puțin valoroasă decât aceea a lui Peano sau că sistemul lui Hilbert este mai valoros decât cel al lui Russell. Fiecare este la fel de valoros pentru domeniul logicii. În cazul domeniilor care trec dincolo de logicitatea pură, comparațiile sunt întotdeauna la ele acasă, polemicile dau naștere la noi interpretări (cum a fost cazul Lessing contra Winckelmann), oricum e mai multă zarvă, sunt mai multe discuții privind astfel de interpretări.

Există și alte ilustrări pe care cercetarea logică ni le pune la îndemână și care evidențiază că interpretarea în acest domeniu rămâne întotdeauna larg deschisă la noutate. S-au propus interpretări diferite pentru tipuri de ordine care se credeau deja cantonate în interiorul anumitor sensuri. La noi, Gr. C. Moisil a propus o interpretare a calculului propozițional în domeniul schemelor cu contacte și relee, interpretare ce se integrează mai degrabă așa-numitelor *logici tehnice*. Elemente și tipuri de ordine din perimetrul a ceea ce numim logica matematică au beneficiat de instituire de sensuri în domeniul ciberneticii sau în teoria calculatoarelor. Sunt deja cunoscute interpretările unor relații logice în domeniul microfizic sau în domeniul biologiei.

EZOTERICUL ȘI EXOTERICUL FILOSOFIEI

Esoterik und Exoterik der Philosophie als
 Problem der Hermeneutik
 (Zusammenfassung)

Die Hermeneutik muß dem Unterschied von Esoterik und Exoterik in der Philosophie Beachtung schenken, wenn sie die Texte der Vergangenheit richtig verstehen will. Die besten Philosophen waren keine Kinder ihrer Zeit, mußten sich dieser aber rhetorisch anpassen, wofür es viele Beispiele gibt. Der Hauptgrund dafür ist die Verfolgung unorthodoxen Denkens. Aber auch die Bildung der jungen potentiellen Philosophen sollte durch esoterisch-exoterische Rhetorik geschult werden. Weil Philosophie ihrem Wesen nach nicht popularisiert werden kann, braucht es eine Kunst des sorgfältigen Lesens, um sich im Selber-Denken zu üben.

Știința modernă a interpretării textului sau arta interpretării, hermeneutica, a condus la o rafinare și la o aprofundare a înțelegerii textului. Firește că interesul științific pentru structura textului, pentru mijloacele retorice și stilistice, pentru metafore și mijloacele lingvistice, etc. nu reprezintă o nouă cucerire. Toate acestea se găsesc deja în sistemele antice de retorică. Totuși hermeneutica secolului al XX-lea a reactualizat multe asemenea vechi cunoștințe. Hermeneutica modernă reia unele concepții tradiționale, chiar dacă într-o formă schimbată și sub influența modului istoric de a gândi. Redescoperirea semnificației ezotericului și exotericului filosofiei, mai cu seamă prin Leo Strauss, este opusă totuși în mod critic acestui mod istoric de a gândi. Se poate spune chiar că redescoperirea artei ezoteric-exoterice a scrierii de către Strauss se află în directă opoziție cu istorismul lui Hegel. În Prefață la *Principiile filosofiei dreptului*, Hegel afirma că fiecare individ, deci și filosoful, este un fiu al timpului său. De aceea filosofia

este timpul său prins în gânduri. Prin urmare, nici o filosofie n-ar trece dincolo de lumea contemporană ei. Aceasta ar fi, conform tezei lui Hegel, un lucru imposibil. Leo Strauss consideră de nesuștinut această opinie a lui Hegel. Pentru el, filosofii nu au fost fiii epocii lor.. Dar cum s-ar putea arăta că filosofii nu sunt fii ai epocii lor, ci mai degrabă copiii ei vitregi? Fiindcă în mod evident tocmai filosofii, în scrierile lor, se adaptează mereu într-o formă oarecare epocii lor. Întrebarea este dacă este posibil ca această adaptare la epocă să se petreacă în mod conștient. O dată cu redescoperirea distincției dintre învățătura ezoterică și cea exoterică Strauss oferă mijlocul pentru rezolvarea acestei probleme. Fiindcă atunci când filosofii în scrierile lor fac o distincție între propria lor doctrină și expunerea sa retorică, lasă impresia că ei au fost conștienți de împrejurările istorice. Astfel, nu doctrina filosofilor ar fi cea care rămâne captivă epocii lor, ci numai retorica, limba. Prin urmare, nu în gândire, ci în limbă s-au adaptat adevărații filosofi epocii lor. Filosofia în sensul anticilor (Aristotel, Platon, Cicero), cu pretenția sa de a cunoaște adevărurile eterne, ar fi astfel posibilă. Totodată, ar fi explicabil de ce doctrinele exoterice ale filosofilor conțin întotdeauna și elementul istoric, de ce poate exista tentația de a crede că filosofii nu sunt decât fii ai timpului lor. Dar împotriva viziunii istorice, hotărâtor este faptul că pentru filosofie sunt recunoscute și teoriile și adevărurile supraistorice, fiindcă spiritul omului poate cunoaște și dimensiunea supratemporală a realității. Toma din Aquino a adus această teză la formula clasică: intelectul este supratemporal. De aceea pentru Strauss descoperirea ezotericului și exotericului filosofiei a însemnat contestarea istorismului, contestare care a fost implicită afirmare a caracterului etern al problemelor filosofice. Dar cum se poate ști când a folosit un filosof arta scrierii?

Aparent, răspunsul este simplu. Pentru a recunoaște arta filosofică a scrierii este nevoie de o artă a lecturii. În *Aurora*, Nietzsche a vorbit despre faptul că filologul este "un dascăl al lecturii calme" și trebuie să fie astfel. Nietzsche spune că arta lecturii calme, aceasta însemnând arta lecturii atente, este astăzi mai necesară ca oricând. De ce? Pentru că virtuțile lecturii corecte sunt astăzi "virtuți uitate și necunoscute" de care noi trebuie să ne amintim mai întâi (*Știința*

veselă, p. 383). Artă lecturii calme este, de asemenea, mai necesară decât altădată fiindcă noi trăim într-o epocă a "muncii", într-un timp al grabei, unde dorim să terminăm rapid cu totul, inclusiv cu o carte mai veche sau mai nouă. Nietzsche se îndreaptă împotriva acestei lecturi rapide și tocmai de aceea inexacte. Cel puțin pentru cărțile lui el și-ar dori alți cititori decât cei grăbiți. El și-ar dori cititori și filologi desăvârșiți. Pentru a deveni un cititor desăvârșit sau cel puțin un bun cititor trebuie, spune Nietzsche, să citești încet, profund, cu băgare de seamă, cu reticență, cu porți voit lăsate deschise, cu delicatețe. În scrierile sale, Nietzsche oferă multe indicii despre cum se poate învăța să citești cum trebuie. Scrierile lui Nietzsche sunt ele însele o introducere în artă lecturii. Filosoful lui Zarathustra deschide în mod expres o problemă care este la fel de importantă pentru hermeneutică în calitate de artă a interpretării cât și pentru filosofia propriu-zisă. Este problema ezotericului și exotericului filosofiei. Nietzsche afirmă că distincția dintre exoteric și ezoteric a fost făcută mai înainte de indieni, de greci, de perși, de musulmani (*Dincolo de bine și de rău*, 30). După cum se știe, el vorbește adesea despre faptul că tot ceea ce este profund iubește masca. Oricare spirit profund are nevoie de o mască. În legătură cu Platon, el evoca natura sa enigmatică, de Sfînx.

Din numeroasele pasaje din opera lui Nietzsche privitoare la această temă, nu intenționez să aduc în discuție decât două foarte semnificative: *Dincolo de bine și de rău*, 290 și *Știința veselă*, 381. Nietzsche spune acolo că un gânditor profund se teme mai mult de a deveni înțeles decât de a deveni neînțeles. Gânditorul profund este poate rănit în orgoliul său în cazul în care va fi greșit înțeles. Dar atunci când el este înțeles suferă și mai mult, și anume din compasiune. El își pune întrebarea: de ce vreți să purtați și voi o povară ca și mine? Filosoful, în sensul lui Nietzsche, atât cât se poate spune cu siguranță, nu vrea, așadar, nicidecum să fie înțeles. De fapt el nu vrea să fie înțeles de oricine. El își asumă în mod conștient neînțelegera. Mai mult încă, el contribuie în mod intenționat la faptul că nu este înțeles de anumiți oameni. Nietzsche afirmă tranșant că filosoful urmează în actul scrierii o dublă strategie: orice spirit remarcabil își alege auditorii, dar astfel îi exclude pe ceilalți. El evocă subtilele legi ale stilului. Acestea au un dublu efect, fiind ezoterice și exoterice. Ele

îi țin pe unii la distanță, în vreme ce altora, care ne sunt spiritual apropiați, le deschid urechile. Artă de a scrie a lui Nietzsche este parte din patosul său al distanței, prin care el vrea să se diferențieze de alți autori.

După cum se vede, problema este foarte complexă. Ea poate fi clarificată din perspective diferite. Trebuie însă să precizez că eu nu înțeleg prin ezoterică toate acele fenomene, chipurile, ale suprasensibilului și nici datul în cărțile de tarot, nici o oarecare formă de mistică sau de iraționalism, nici Kabbala iudaică. În filosofie, ezotericul este altceva, chiar dacă din punct de vedere istoric pot exista și asemenea influențe. De pildă, la Goethe este prezentă nu numai ezoteria filosofică ci și ezoteria mistică. Din perspectivă istorică, există numeroase cazuri de scrieri ezoterice care nu sunt legate de filosofie în sens restrâns. O anumită categorie de adepți ai doctrinelor religioase s-au exprimat mereu cu precauție. Chiar și unii părinți ai Bisericii, precum Clement din Alexandria, au susținut o variantă a artei scrierii. Ea a fost întemeiată atunci pe cuvântul biblic: nu este permis să se arunce perlele (învățăturii creștine) în fața porcilor (a necredincioșilor). Din acest pasaj din *Evanghelia după Matei* s-a dedus că în limbă este permisă o economie specifică: te poți îndeletnici foarte parcimonios cu adevărul. Totuși nu trebuie să minți, dar este îngăduit ca adevărul să se adapteze în mod retoric celui căruia i se adresează, adică înțelegerii sale. În sens filosofic, ezoterismul poate să mai semnifice și faptul că există o învățătură secretă ce nu a fost revelată sau dezvăluită oral decât inițiaților, ca în cultele antice ale misterelor. Astfel se afirmă uneori că Platon ar fi avut o învățătură secretă, nescrisă. Dar nu este vorba decât de o interpretare posibilă care, printre altele, se sprijină pe faptul că Platon n-ar considera binevenită pentru oameni publicarea filosofiei secrete, cu excepția celor puțini care, ghidați de anumite indicii, ajung singuri la aceasta (*Scrisoarea a VII-a*). Această interpretare presupune recunoașterea în ezotericul și exotericul filosofiei necesara sa duplicitate.

Dar ce anume este vizat prin aceasta? Să începem cu ceea ce este cel mai plauzibil. Cea mai simplă explicație a faptului că există ezotericul și exotericul filosofiei este problema persecuției. Cine susținea ideea heterodoxă, care se abăteau de la opiniile dominante, era

adesea persecutat sau chiar amenințat cu moartea. Firește că acest lucru nu este valabil doar pentru filosofi, ci explică de asemenea de ce alți oameni au recurs la forme ale artei disimulative a scrisului. Acolo unde există persecuția gândirii libere se cade să citim cu exactitate. Așa cum unii au afirmat-o, filosofii nu au nici o teamă în fața morții. Dar ei știu că filosofia poate supraviețui numai dacă filosofii ca oameni pot supraviețui. Prin urmare, ei trebuiau să găsească un mijloc de a filosofa și totodată de a ascunde această filosofare, fără a trebui să mintă. Renumitul filosof arab Alfarabi (870-950), în cartea sa despre *Legile* lui Platon, a ilustrat acest paradox într-un mod deosebit de semnificativ. Un anumit ascet era cunoscut și renumit pentru cinstea sa, pentru asceza sa, pentru evlavlia sa. El se temea de suveranul-tiran al urbei sale, de aceea a hotărât să fugă. Dar tiranul a ordonat ca acest ascet să fie căutat și arestat. Prin urmare, el nu putea să fugă prin porțile cetății de teama de a nu fi arestat. El a făcut însă rost de îmbrăcămintea unui vagabond, s-a schimbat, a luat un instrument muzical și s-a comportat ca și cum ar fi fost beat cu o seară mai devreme. Apoi a trecut prin poarta cetății, acompaniat de instrumentul său. Paznicul l-a întrebat: "Cine ești tu?" Ascetul a răspuns pe un ton glumeț: "Eu sunt a.. aaa... ascetul!" Paznicul a crezut că este o simplă glumă și l-a lăsat pe ascet să treacă. Prin urmare, ascetul s-a salvat fără a minți. Alfarabi vrea să spună de fapt că Platon a procedat asemeni ascetului arab. Deseori el s-a prefăcut astfel încât nu toți oamenii ar trebui să aibă parte de știință în același mod. Dar el nu s-a prefăcut mereu. Din pasaje care nu sunt disimulări cititorii atenți ar putea scoate la iveală adevăratele opinii ale lui Platon.

Alfarabi îi atribuie lui Platon o viziune care a fost împărtășită și de Lessing. Pentru gânditorul german "toți filosofi antici în lecțiile lor exoterice au avut în vedere o formă de înțelepciune ce părea a fi pierit treptat în secolul al XVIII-lea". Toți filosofi antici au urmat o politică didactică, spune Lessing, preluând o expresie biblică, în care se făcea totul tuturor, adică se prezenta fiecăruia adevărul pe măsura puterii sale de înțelegere. Lessing se referă în acest caz la diferitele modalități prin care o filosofie poate și trebuie să parvină diferiților oameni. Printre marii poeți și gânditori germani care au înțeles

raportul dintre ezoteric, exoteric și persecuția gândirii libere se numără și Goethe (*Faust*, I, pp. 589 - 593). Dar cel care discută în modul cel mai deschis ezotericul și exotericul filosofiei este liber-cugetătorul englez John Toland. În Antichitate, filosofii au fost nevoiți să-și adapteze învățăturile lor la prejudecățile populare, la doctrinele și concepțiile religioase moștenite, în vreme ce adevăratele lor învățături nu erau comunicate decât prietenilor de încredere. Toland aduce numeroase exemple în sprijinul acestei idei. Dar lucrul cel mai interesant este afirmația sa potrivit căreia și în epoca lui se uza de această distincție. Într-o epocă a persecuției, precizează gânditorul englez, este greu de spus când cineva doar se preface sau când el exprimă adevărata sa opinie. Aparența conformității ascunde de multe ori radicalitatea gândirii. Toland oferă și un important indiciu hermeneutic: "Dacă un om afirmă ceea ce este îndeobște admis, sau dacă el crede în ceea ce este pretins în mod public să crezi, atunci nu este întotdeauna sigur că el spune ceea ce gândește; dar dacă el afirmă opusul a ceea ce prescrie legea și admite deschis ceea ce alții resping, atunci avem puternice temeiuri de a spune că el crede în opinia sa".

Acolo unde libertatea filosofării nu este sprijinită, trebuie să te exprimi cu atenție, trebuie să disimulezi cele mai intime idei sau să le exprimi numai printre rânduri. Autorul român Andrei Codrescu, ce trăiește astăzi în USA, descrie acest aspect al gândirii captive atunci când spune că el și prietenii lui, în comunism, au creat un limbaj subtil și echivoc care era înțeles diferit de opresori și de oprimați. Armele sabotajului, spune autorul româno-american, au fost ambiguitatea, umorul, hazul de necaz, paradoxul, secretul, lirica, etc. De aceea, nu este niciodată ușor pentru cititorii altor timpuri să înțeleagă adevăratele gânduri ale filosofilor și autorilor constrânși la prudență din cauza persecuției gândirii libere. Hermeneutica se află aici în fața unei mari probleme. Dar această problemă trebuie rezolvată dacă vrem să înțelegem corect filosofii din punct de vedere istoric.

Persecuția gândirii libere a existat în toate timpurile. Se pare că ea nu mai este prezentă în democrație, dar nu pot afirma acest lucru fără anumite rezerve. Dar cert este că există și un alt important motiv pentru care filosofii practică o artă a scrierii disimulative și o încer-

care a lor de a-și educa discipolii în spiritul artei lecturii. Numai printr-o lectură bună, exactă, calmă discipolii unui filosof pot deveni ei înșiși veritabili filosofi. Caracterul enigmatic al textelor filosofice nu trebuie să-i înșele doar pe tirani ci și să-i instruiască pe tinerii filosofi. Marii filosofi știu că numai gândirea autonomă conduce spre filosofie. De aceea ei utilizează un limbaj și un mod de scriere care-i stimulează pe anumiți cititori să reflecteze ei înșiși asupra celor mai importante lucruri. Textele ezoteric-exoterice sunt o expresie a iubirii de a gândi liber. Prezentarea ezoteric-exoterică a învățăturilor filosofice este necesară pentru că numai prin gândirea proprie devii filosof. Prin urmare, strădania hermeneutică de a interpreta texte ezoteric-exoterice este justificată nu numai din punct de vedere istoric. Numai astfel putem înțelege filosofia în genere, atunci când ea se manifestă în autenticul ei. Rezultatele cercetării filosofice nu se lasă de fapt popularizate fără a trăda filosofia ca filosofie. Prin natura ei, spune Schelling, filosofia tinde spre un anumit ezoterism, fiindcă ea nu se poate învăța, nu se poate imita, ci, în manifestările ei autentice, nu poate lua naștere decât din tine însuși.

Traducere din limba germană de Nicolae Râmbu

Secțiunea a II-a

ACTUL INTERPRETĂRII ȘI LIMITELE SALE

Aurel CODOBAN

RĂUL CA LIMITĂ A INTERPRETĂRII

Evil, as Limit of Interpretation

(Abstract)

In the modern world, through Kant, the two orders of reality split apart: the pure and the practical, the one of „it is” and the one of „it must be”. Interpretation takes the side of practical reality – of what „must be”. Moral reality develops around the problem of evil. The only laws what we can formulate in confronting this reality are Kantian-styled, as the Categorical Imperative. Therefore we can only establish the limits of interpretation (certainely, just as a norm) by following the Kantian formula of the Categorical Imperative: „Interprete in such away, that your interpretation can be come universally acceptable”.

Revenind 28 de ani mai târziu, asupra pozițiilor din *Opera deschisă* (*Opera aperta*, 1962) Umberto Eco pare mai dispus sa vorbească despre „limitele interpretării” decât despre deschiderea ei indefinită, dacă nu chiar infinită. În *Introducerea la Limitele interpretării* (*I limiti dell'interpretazione*, 1990), el se explică, prevenindu-ne: cele două cărți nu reflectă poziții opuse. Ele reprezintă mai degrabă oscilații ale balanței între „inițiativa interpretului și fidelitatea față de operă”: „La urma urmei a spune că un text este, potențial, fără sfârșit nu înseamnă că orice act de interpretare poate avea un scop nobil și

binevenit. Până și deconstructivismul cel mai radical acceptă ideea că există interpretări care sunt inacceptabile și clamoroase. Asta înseamnă că textul interpretat impune interpreților lui niște restricții”¹.

Fie că acceptăm această explicație – al cărui context mai larg este acela că de treizeci de ani inițiativa interpretului a fost excesiv cultivată și e momentul să înclinăm balanța în cealaltă parte – fie că preferăm să vedem, cum credem că este cazul, o inversare a pozițiilor, problema rămâne. Are interpretarea limite sau mai degrabă cazul general al interpretării este „semioza hermetică”, respectiv o interpretare fără limite? Adică, într-o interpretare orice poate însemna orice sau există restricții, norme generale, limite ale acestui joc al semnificării? Desigur, soluția imediată este cea clasică, introdusă de Ioan Hrisostomul și de școala din Antiohia, cea a sensului prim, literal, la care, de fapt, și Umberto Eco recurge mai mult sau mai puțin explicit. Dar profunzimea problemei este alta și o abordare a ei ar putea indica a schimbare de paradigmă: există ceva care ar putea limita semnificarea, există ceva din afara sistemelor de semne, respectiv din afara interpretului, care ar împiedica extinderea indefinită a interpretării?

Cu alte cuvinte problema limitelor interpretării ar fi problema realității, a realului, respectiv al „adevărului” interpretării. Desigur, realul joacă un rol destul de restrâns în majoritatea sistemelor filosofice. El este invocat numai în opoziție cu gândirea și pentru a-i măsura erorile. Sensul general este cel de existență, ființă, dar semnificația suplimentară apare din opoziția nu atât la neant, cât la posibil, ideal, imaginar, iluzoriu, eronat. Suplimentul de semnificație în raport cu datul neprecizat al existenței așa cum apare el în experiența noastră rezultă din totalizarea cunoașterii. Diferit de semnificația generală a existenței, realul semnifică în filosofia modernă existența cunoscută. Dar tema cunoașterii ca producere a realului apare destul de târziu în istoria gândirii occidentale. Michel

¹ Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1996, p. 15.

² Împotriva unui exces manipulator al interpretării, împotriva pretențiilor excesive de semnificare, imediat vizibile în psihanaliza vulgarizată, în ezoterismele kitsch și în ufo-logia populară, dar nu mai puțin în interpretările politice sau morale răuvoitoare, mi-a plăcut să construiesc o formulă inversă celei a „semiozei hermetice”, una a ascezei semiotice: „Nimic nu înseamnă nimic, abia dacă totul începe să semnifice ceva”.

Foucault situează această trecere între Renaștere și secolul al XVII-lea. Atunci o *epistemă* pentru care cuvintele erau o specie de lucruri, legătura dintre ele era asemănarea iar lumea era un imens text, este înlocuită de *epistema* Epocii clasice, care separă cuvintele de lucruri, unind, în schimb, limbajul cu cunoașterea.

Odată cu aceasta cunoașterea încetează să mai fie o interpretare speculativă a asemănărilor, care nu îngăduie descoperirea a nimic nou, respectiv interpretarea încetează să mai fie cunoaștere, pentru că nu apelează la limbajul matematic și la experiment. Numai din momentul când cunoașterea modernă este capabilă să producă realitatea, problema limitelor interpretării începe să se pună. Cunoașterea urmărește lanțurile cauzale și formulează raționamente care respectă principiile identității, noncontradicției și terțului exclus. Interpretarea caută semnificațiile și stabilește sensurile. Ea admite expresii diferite ale sensului, care sunt departe de a respecta nu numai rigoarea raționamentelor ci chiar principiile constitutive ale logicii aristotelice³. Din perspectiva logicii cunoașterea are limite, chiar foarte precise, riguroase, și este perfect controlabilă, verificabilă, pe când interpretarea nu. Apare astfel în modernitate un ascendent al cunoașterii asupra interpretării, pe care hermeneutica romantică, psihologică și istorică, încearcă să-l tempereze prin recursul la rigoare și prin autoconstituirea ei ca metodologie a științelor spiritului.

Reușita încercării de a reface legătura dintre cunoaștere și interpretare, de a construi o metodologie a interpretării care să întemeieze „științele spiritului” ca științe, n-a putut fi, desigur, decât relativă. Heidegger este cel care a contrazis prioritatea cunoașterii asupra înțelegerii și a criticat în mod clar orice concepție epistemică asupra înțelegerii. El consideră, invers, cunoașterea secundară în raport cu înțelegerea, pentru că izvorăște dintr-o comprehensiune mai elementară, care este, oricum, departe de a fi cognitivă. Discursul cunoașterii științifice nu scapă înrădăcinării în structura grijii (Sorge) ceea ce face imposibilă exigența unui adevăr ultim și universal. Perspectiva opusă, a epistemologiilor, pare să îi dea dreptate lui

³ Atunci când acceptă numai astfel de expresii, construite împotriva rigorii raționamentelor și în răspăr cu principiile constitutive ale logicii aristotelice, avem de-a face, după formula lui Umberto Eco, cu „semioza hermetică”.

Heidegger odată cu ideea că există mai degrabă obiectivare a cunoașterii decât obiect al cunoașterii. Adică procesul cunoașterii rezidă în epurarea pe cât posibil a urmelor de subiectivitate, niciodată pe deplin excluse însă, în producerea realității. Cum rămâne atunci cu interpretarea, ca alternativă modernă la cunoaștere, și mai ales cu limitele ei?

Hermeneutica lui Gadamer s-a construit în trena gândirii heideggeriene și în opoziție cu semiologii și semioticienii din grupul cărora, într-un fel sau altul, și Umberto Eco face parte. Poziția lui Gadamer nu este tot atât de subtilă pe cât este cea a lui Heidegger, dar este mai solidă și mai operațională îndeosebi în ceea ce privește limitele interpretării. Spre deosebire de Heidegger, el afirmă că limba este obiectivă în chip suplimentar și pentru că în spatele ei se succed generații care transmit o tradiție. Astfel, Gadamer reabilitează tradiția și autoritatea textelor transmise prin tradiție. Înainte de momentul culminant kantian al modernității, tradiția, cu conceptele ei de judecată, gust și simț comun, aparține cunoașterii. Kant este cel care contestă validitatea tradiției pentru a putea impune critica autonomizantă și libertatea de judecată a subiectului, indiferent de alte autorități decât raționamentul logic al propriei gândiri. Pentru Heidegger lucrurile stau puțin altfel: el mizează mai degrabă pe limbă, decât pe tradiție. Limba este cea care ne preexistă, ne precede; ea fundamentează ontosul uman, reprezentând ontosul față de gândire, deoarece judecata este subiectivă, pe când prejudecata este ontos. Limba este prejudecata, înainte de oameni și de judecata lor. Limba este marea prejudecată istorică ce ne ajută să înțelegem. Înțelegerea devine consecința felului în care e concepută limba: limitele înțelegerii mele sunt limitele limbii mele. Gadamer spune însă că "înțelegerea nu trebuie gândită ca o operație a subiectivității, ci ca o implicare în procesul tradiției, în care trecutul și prezentul se mijlocesc continuu".

Pentru hermeneutica psihologico-istorică anterioară, înțelegerea era fața interioară a explicației, era cunoașterea rezultată din substituirea cauzelor prin motive. Această atitudine era cvasicognitivă: natura acționează prin cauze (după rațiunea pură kantiană), iar omul acționează prin scopuri (după rațiunea practică kantiană); iar scopul e imaginea simetrică a cauzei. Pentru Gadamer, înțelegerea este un

proces ontologic mijlocit de ontos-ul limbii și susținut de tradiție. Greutatea tradiției în hermeneutica lui Gadamer vine de la ideea că istoria acționează asupra noastră mai mult decât ne dăm seama și suntem dispuși să admitem. Omul este alcătuit în mai mare măsură din prejudecățile tradiției sale, decât din judecățile gândirii sale. Iar dialogul ca proces hermeneutic principal ne arată că înțelegerea înseamnă mai degrabă participare la o tradiție, decât stăpânirea unui sens.

Dar care este atunci adevărul tradiției care, singura, care, desigur, prin intermediul limbii, fixează limite interpretării? Cât este el de diferit de adevărul cunoașterii științifice moderne? Filosoful occidental caută adevărul, mai degrabă decât înțelepciunea, binele sau frumosul. Abia după ce a găsit adevărul, poate vorbi despre înțelepciune, bine și frumos. Este în firea de gnoză a filosofiei occidentale să fie astfel: știm, odată cu cel care începe această filosofie, cu Socrate, că noi nu ajungem să facem binele din eroare de cunoaștere. Prima dintre teoriile filosofice ale adevărului se leagă de prima tematizare – sau epistemă, cum ar fi spus Foucault – de momentul auroral al filosofiei grecești care se întreabă asupra a „ceea ce este”, căutând în materie sau formă principiul, temeiul acestei lumi. Ordinea existenței, a gândirii și a rostirii fac una, nu sunt despărțite. Cunoașterea este și rostire adevărată pentru că spune „ceea ce este”. Aristotel va exprima cât se poate de clar formula primă a adevărului în teoria adevărului corespondență. Afirmatia sau negația este adevărată dacă ea corespunde la „ceea ce este”. În această teorie a adevărului proprietatea de adevăr aparține relației, raportului dintre enunț și starea de fapt. Acest tip de adevăr este cel pe care îl întâlnim în științele bazate pe observație și experimentare directă. Odată cu a doua tematizare, a cunoașterii, ceea ce este devine relativ la ceea ce cunoaștem. Adică ceea ce nu cunoaștem nu există în mod real pentru noi. Există aici deja două ordini distincte: ordinea a „ceea ce este” pe de o parte, și ordinea gândirii și rostirii, pe de alta. Ordinea a „ceea ce este” nu mai poate fi direct accesată, dacă nu cumva, așa cum crede Kant, nu poate fi deloc accesată, fiind „lucrul în sine”. Odată cu Kant, teoria adevărului devine teoria adevărului coerență. Adică dacă punctul de plecare este axiomatic corect și dacă pașii pe care îi facem sunt corecți rezultatul raționamentului nostru e corect. Acest tip de adevăr este cel al

matematicii și a științelor formalizabile. Cea de-a treia tematizare este cea a comunicării. Acum, „ceea ce este” și ceea ce cunoaștem ca realitate este relativ la comunicare: ceea ce nu comunicăm, nu există! Aici intervin deja, pentru gânditorii mai puțin radicali, trei ordini distincte: ordinea a „ceea ce este”, ordinea gândirii și ordinea rostirii, limbii, comunicării. Cei mai radicali nu acceptă decât o singură ordine, cea a rostirii, comunicării sau semnificării.

Cea de-a treia teorie a adevărului nu este la fel de clar formulată ca și primele două. Totuși, am putea-o descoperi schițată la Heidegger. Este teoria adevărului-semnificare. Și Noica vorbește despre ea, atunci când distinge acest tip de adevăr de adevărul exactitate (ân care ar putea fi foarte bine încadrate primele două tipuri de adevăr). Adevărul este cu atât mai adevărat cu cât semnificația lui este mai universal acceptabilă. Acest tip de adevăr este adevărul tradiției, respectiv al valorilor. O valoare este cu atât mai adevărată cu cât are o sferă sau o amplitudine mai largă, cu cât poate subsuma mai multe alte valori. O tradiție este cu atât mai adevărată cu cât este mai universală. Limitele interpretării sunt de ordinea acestui adevăr, al comunicării, care mizează pe alteritate, pe intersubiectivitate, pe relația dialogală. Adevărul, dacă este numai al interpretării mele este mai parțial sau mai limitat decât dacă este al interpretării noastre! Intersubiectivitatea, relația dialogală reglează mai întâi interpretarea individuală, pentru a face comunicabil conținutul ei. Numai în acest sens mai este astăzi interpretarea „cunoaștere”: acela după care cunoaștem, respectiv adevărim ceva, adică re-cunoaștem – mai mult sau mai puțin – cu toții că este așa.

În ce sens reprezintă însă tradiția o realitate la care interpretarea trebuie să se raporteze ca la limita ei? Pentru că noi obișnuim să vorbim despre tradiții diferite: filosofia în occident are o tradiție diferită de cea orientală; tradiția populară a societăților europene este destul de apropiată, dar diferită de tradiția urbană a aceluiași societăți; există tradiții politice, după cum există tradiții culinare... Mai mult chiar: există și tradiția interpretării fără limite, tradiția „semiozei hermetice”... Dar singura tradiție din proiectul „omului european” care rezistă încă – pentru cât timp? – practicilor adverse și criticilor deconstructive este tradiția practică, tradiția moralei eline și romane

inițial, creștine apoi, umaniste în modernitate și general umană astăzi (*Drepturile universale ale omului*). Trebuie să admitem că tradiția este o realitate care limitează normativ interpretarea numai în sens practic, moral. Într-adevăr, în modernitate, la Kant, se despart cu cea mai mare claritate cele două ordine ale realității: cea pură și cea practică, cea a lui „este” și cea a lui „trebuie să fie”, cea produsă de cunoaștere și cea produsă practic, de acțiunea morală. Interpretarea se distribuie de partea unei realități practice, a lui „trebuie să fie”. Realitatea intră aici cu o accepție diferită de cea pe care i-o distribuie cunoașterea modernă, de ceva ce nu putem schimba, ceva ce nu putem neglija fără să suferim pierderi sau ceva ce ne obligă să adoptăm un anumit comportament. Ea trebuie gândită mai degrabă după conotația pe care o are în opoziția freudiană a „principiului realității” față de „principiul plăcerii”. Diferit de dimensiunea cognitivă, pe dimensiunea ei practică realitatea este consistența a ceea ce ne face să suferim, a ceea ce ne afectează și ne lipsește, sau a ceea ce, în cele din urmă, ne omoară. Pe scurt, realitatea morală este condensată de rău, gravitează în jurul răului și este realitate, adică n-o putem ignora, din cauza răului. Singurele legi pe care le putem formula în confruntarea cu această realitate sunt de tipul kantian, al imperativului categoric. Această realitate este cea care, în conformitate cu formula adevărului-semnificație, stabilește singurele limite ale interpretării. De aceea putem stabili, desigur numai ca și normă, formula limitelor interpretării numai după formula kantiană a imperativului categoric: „Interpretează în așa fel încât interpretarea ta să poată deveni cea mai universal acceptabilă interpretare posibilă”.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

DESPRE INTERPRETARE.
DESCRIEREA UNOR FRONTIERE

On Interpretation. Some of Its Frontiers
(Abstract)

I intend to discuss in this paper the limits interpretation, hereby continuing another article of mine, Three Limits of Our Understanding (in Annals, Iași, 1999). The present text contains six sections, as follows: 1) Approaching the issue; 2) Regarding a statement, what really matters is its understanding, not its meaning (I make this distinction, considering that an understanding only occurs when various meanings elucidate each other, during our conversations with ourselves, or with the others); 3) Metaphysics, certainly a limit of interpretation (In this section, I follow up Eliade's ideas from the last pages of his book, Images and Symbols); 4) The will to interpretation and ideology (as suspect limits of the process of interpretation); 5) The Other's presence. About the inevitable censorship imposed on any interpretation; 6) The «Pascal» limit (here I refer to the will to apply, in our very existence, what we think or say, as suggested by writers like as Pascal, Kierkegaard, or Cioran).

1. Delimitarea chestiunii

M-am referit cu alt prilej la felul în care cred că se fac prezente, în ceea ce ne privește, anumite limite ale înțelegerii¹. Numeam atunci trei situații absolut elementare în acest sens. Nu am

¹ *Trei limite ale înțelegerii noastre*, în «Analele Universității "Al. I. Cuza" Iași», secțiunea Filosofie, tomul XLV, 1999, pp. 17-24.

Nu ascund faptul că în aceste pagini, vorbind despre date prime ale înțelegerii, sau date de primă instanță, intenția metafizică a rămas într-un fel necenzurată. Doar că a fost pusă în joc, sper, într-o formă destul de simplă și de liberă.

folosit cuvântul «limită» în accepțiunea sa negativă, ca atunci când vorbim despre marginile ori despre sfârșitul unui fenomen. Ci am preferat o alta, cumva mai liberă sau mai neutră, anume cea de formă de posibilitate. Eventual, formă primă sau elementară de posibilitate. Și am socotit că dacă există într-adevăr anumite limite ale înțelegerii, ele survin asemeni unor date prealabile, indiferent că noi le sesizăm sau nu în chip clar.

În acest fel îmi apare, de exemplu, recunoașterea a ceea ce ne este străin în ordine omenească. Vreau să spun că dacă noi nu am fi în stare să percepem – și deopotrivă să luăm în seamă – ceea ce ne este străin, un alt mod de a gândi sau o altă lume istorică decât cea în care trăim, atunci nu am înțelege ceea ce se întâmplă cu noi. Nu am înțelege probabil nimic. Întâlnirea cu o conștiință străină probează, într-un fel la limită, faptul însuși al înțelegerii. Este, cred, una din cele mai dificile probe sub care suntem puși mereu la încercare. Căci ea nu privește doar modul în care noi gândim, doar logica de care uzăm. Ci deopotrivă voința noastră, dorința de a ne susține o idee sau chiar un mod de viață, credința în ceva anume și puterea de a intra în război pentru această credință. Dar în legătură cu acestea din urmă, există sigur o altă exigență de limită. Ea ne spune că este nevoie într-adevăr să luptăm pentru o idee, să o argumentăm ori să o punem în discuție, să riscăm orice dovadă pentru adevărul ei. Un al treilea fapt asupra căruia m-am oprit atunci este cel al contingenței noastre, în ultimă instanță faptul ca atare al morții. Acesta rămâne uneori singurul ce vine să descopere granițele definitive ale voinței omenești. Ne oferă șansa – destul de gravă în felul ei – de a vedea ce anume ne este sau nu îngăduit în această viață și în această lume.

De ce tocmai aceste date prealabile ? Prima dintre ele spune, în fond, că adevărata înțelegere îți cere să recunoști ca atare ceea ce în lumea omului diferă – chiar și radical – de tine însuși. A doua solicită din partea ta acel mod de a gândi care se dovedește apt pentru o justă confruntare, atât cu tine însuși cât și cu celălalt. Căci puterea de a intra în dispută cu tine însuși, adică de a pune în chestiune felul propriu de a gândi, va fi o dovadă că este posibilă confruntarea cu celălalt. Iar a treia limită privește finitudinea noastră în forma ei

radicală, faptul că nimeni nu are cum să-și îngăduie orice fără a risca până la urmă propria sa moarte. Simplu vorbind, nu putem face tot ceea ce voim sau tot ce ne trece prin minte. Așadar, puterea de a lua în seamă ceva cu totul străin, gândirea aflată în luptă și, în cele din urmă, faptul finitudinii sau al morții noastre. – Tocmai cu privire la aceste situații am susținut că reprezintă date elementare ale înțelegerii. Dincoace de ele nu cred că se poate regresa în vreun fel. Iar în absența lor, nu poți vorbi de accesul la un înțeles convingător al faptelor omenești.

Este posibil totuși ca aceste clarificări, într-un fel minimale, să nu ne mai satisfacă acum. În definitiv, ce înseamnă a înțelege un fapt, un text sau spusele unui străin ? Acela care, grec fiind, de exemplu Calicles, va considera că omul asiatic sau cel din nordul Mării Negre este mai puțin om decât grecul din cetatea lui Pericle, că este doar *barbaros*, adică o ființă ce doar pare a fi om deși nu este astfel, acest grec nu ar dovedi că nu a înțeles chiar nimic din ceea ce este propriu lumii sale. Gândind în acest fel – cum s-a și gândit timp de vreo zece secole, și nu doar în lumea greacă veche, ci și în cea romană sau, mult mai târziu, în lumea creștină -, vorbind mereu despre «barbar», «păgân» «sălbatic» sau «primitiv», el știe bine ce spune. E adevărat că noi nu mai acceptăm ușor înțelesul judecăților sale. Dar acest înțeles a însoțit timp îndelung istoria de care noi ținem și e greu de crezut că a părăsit-o acum definitiv.

Este motivul pentru care, de această dată, nu mă voi referi la fenomenul eterat și întotdeauna discutabil al înțelegerii. Nu-mi voi pune întrebări de felul: ce înseamnă în genere a înțelege ? ce înseamnă a gândi ? Ci voi avea în vedere doar ceea ce numim, pur și simplu, interpretare. Înțeleg acest din urmă cuvânt cât se poate de simplu, anume ca o clarificare în timp a unui posibil înțeles. Nu voi avea în vedere decât întâmplător unele chestiuni cu intenție – să spunem – mai speculativă, așa cum sunt cele care privesc faptul ca atare al gândirii sau limitele acesteia. Nici nu doresc să revin la ceea ce s-ar putea înțelege prin faptul original al comprehensiunii, despre care se vorbește în *Sein und Zeit*, §§ 32-33. Să ne amintim că atunci când Eco

se referă, din punct de vedere istoric, la fenomenul interpretării, el este nevoit să invoce și totodată să denunțe metafizica tradițională (*Limitele interpretării*, § 4. 6, «Semioză nelimitată și derivă»). Doar că dificultățile mari ale acestei metafizici se conservă în continuare. De aceea, mă voi feri, atât cât este cu putință, să aduc în discuție unele forme de limită ale existenței noastre, de felul celor care au fost exaltate în filosofia modernă.

2. Importă nu atât sensul unor fapte, cât înțelesul lor

Nu cred că este necesar să revenim mereu la tot felul de distincții tehnice, precum sens/semnificație, sens/referință, sens/denotație etc. Am observat de multe ori că noi procedăm destul de liber – dacă nu cumva de-a dreptul ciudat – în această privință. Deși argumentăm cu privire la o anumită accepțiune a termenilor de mai sus, îi folosim totuși cu multă libertate. Iar când este nevoie, vom căuta să justificăm orice accepțiune marginală a lor. Probabil că nu este rău acest lucru. Dă exemplu, amintindu-ne de Frege, vom spune că sensul numește realizarea contextuală a unei noțiuni sau a unei idei. Când reușim să scoatem o noțiune din abstracție, atunci spunem că ne aflăm în posesia unui sens al ei. Alteori însă nu pretindem deloc așa ceva. Dimpotrivă, ne este suficientă folosirea unor expresii cu efectul dorit (Austin). Sau cuprinderea lor într-un «joc de limbaj» (Wittgenstein), eventual într-un joc al minții (Culianu). Ajungi astfel să dai ușor dreptate, în această privință, aproape oricărui analist mai excentric. Și – repet – nu este deloc rău că procedăm astfel.

Multe abateri de acest gen aș putea accepta astăzi, mai puțin confundarea sensului unui enunț cu înțelesul său. Exact acest lucru importă pentru ceea ce vreau să susțin în continuare.

Ca să clarific măcar în parte această din urmă distincție, voi reveni la un exemplu cunoscut, anume spusa «Socrate este muritor». Această propoziție a devenit între timp celebră. O întâlnim ușor nu doar în tratatele de logică, dar și în scrierile unor vechi doxografi –

care nu erau siguri că Socrate ar fi fost într-adevăr un om ca toți oamenii. O aflăm deopotrivă în paginile celor care, asemeni lui Kierkegaard, situează față în față prezența lui Socrate și cea a lui Hristos. Dacă un necunoscut, trecând în mare grabă pe lângă tine, ar rosti această propoziție în așa fel încât tu să o auzi, nu ai ști pur și simplu ce să crezi. Cele auzite au cumva un sens: cuvintele «Socrate», «este» și «muritor» se leagă adecvat din punct de vedere gramatical și orientează cât de cât gândirea noastră. Poți să-ți spui, dacă repeți în minte cele auzite, că Socrate, probabil un grec, se află fatalmente, ca orice făptură vie, sub semnul morții. Nu știi însă de ce anume acel necunoscut îți vorbește despre Socrate și despre moarte. Cum de invocă el tocmai numele lui Socrate ? Și de ce ține el neapărat ca tocmai tu să auzi acest lucru ? Cum de a trecut mai departe fără să spună nimic altceva ? Întrucât nu ai un răspuns la astfel de întrebări, nu deții înțelesul celor întâmplate. Ai văzut în treacăt un necunoscut, l-ai auzit vorbind, spusele sale pot avea pentru tine un sens, dar nu înțelegi deloc ceea ce a dorit el să spună și să facă. Așadar, sensul unor enunțuri sau fapte înseamnă altceva decât înțelesul lor. Or, tocmai acesta din urmă contează atunci când vorbim realmente despre interpretare.

Cele spuse mai sus ne aduc în față și un alt fapt. În scrierea *Limitele interpretării*, Eco afirmă că sensul literal reprezintă o restricție preliminară în procesul de interpretare. «Orice act de libertate din partea cititorului poate apărea numai *după* – și nu înainte – de aplicarea acestei restricții» (Introducere). Din acest motiv ar fi absolut necesară «apărarea sensului literal». Căci orice «inferență interpretativă (oricât de paranoică)» are la bază «recunoașterea primului nivel de semnificație al mesajului, anume cel literal» (I, 1. 3). Cu alte cuvinte, sensul literal pare să anunțe granița de jos a interpretării noastre. Doar că, așa cum am văzut, interpretul, oricare ar fi acesta, este nevoit să aibă în atenție nu atât sensul celor întâmplate, cât înțelesul lor. Când delimitează unul sau altul din sensurile posibile, el încă nu interpretează. Prin urmare, dacă ținem cont de acest lucru,

afirmația lui Eco este oricând discutabilă. Ea predispune la o confuzie destul de gravă prin consecințele sale.

Să ne amintim unul din visurile descrise de Freud, cel în care o tânără fată se vede asistând la înmormântarea copilului mai mic al surorii sale. Aproape totul în vis s-a petrecut ca atunci când, cu puțini ani în urmă, ea a fost realmente prezentă la funeraliile primului copil al surorii sale. Deși în visul ei vede figura copilului mort, ea nu simte totuși nici un fel de durere. Dimpotrivă, în suflet i se strecoară adânc o bucurie neașteptată și secretă. Visul sfârșește în acest fel, cu trăirea unui ciudat sentiment în fața morții. Ca să-și explice visul tinerei fete, psihanalistul va căuta tot felul de date în viața ei. Și află după un timp că fiind prezentă la înmormântarea primului copil, ea a întâlnit un bărbat al cărui chip a atras-o atât de mult încât a generat în sufletul ei o adevărată pasiune. Cum de atunci nu l-a mai văzut, dorea enorm să-l poată întâlni din nou. Probabil că visul a oferit o șansă dorinței sale ascunse, așa ne spune interpretul invocat mai sus. Dar ca să ne spună acest lucru, el deosebește între sensul patent al visului în discuție și sensul său latent. Cel dintâi rezidă în narațiunea ca atare: o fată visează că asistă la moartea celui de-al doilea copil al surorii sale și că resimte o stranie bucurie în chiar timpul coborârii copilului în groapă. Cel de-al doilea sens, latent, nu poate fi sesizat de oricine: tânăra dorește enorm să revadă bărbatul pe care l-a întâlnit altădată cu ocazia unor funeralii.

Să observăm în exemplul de mai sus că al doilea sens, cel latent, nu reprezintă de fapt un simplu sens, ci chiar înțelesul acelu vis din punctul de vedere al psihanalistului. Noi știm că tânăra fată a văzut realmente, la moartea primului copil al surorii sale, chipul seducător al unui bărbat. Acest lucru însă poate fi perceput în cel puțin două moduri distincte. Pe de o parte, el poate fi luat ca un simplu fapt, independent de cel al visului, încât poți rămâne la sensul său de primă instanță. Pe de altă parte, el poate fi pus în legătură secretă cu acel vis, caz în care vine să explice visul relatat. Prin urmare, unul și același fapt – întâlnirea tinerei fete cu un necunoscut – generează în mintea noastră cel puțin două sensuri, unul de primă

instanță, literal, și un altul simbolic. Or exact atunci când cele două sensuri intersectează, când unul din ele caută să-l clarifice pe celălalt, când fiecare devine eoul necesar al celuilalt, abia atunci survine pentru noi înțelesul întâmplării în discuție. Este vorba, în cazul de față, de înțelesul unui vis mai ciudat.

Ideea pe care vreau să o susțin este relativ simplă. Anume, sensul unei narațiuni nu se confundă niciodată cu înțelesul ei, chiar dacă noi ignorăm ușor această diferență. Nu știu dacă ar trebui să invoc aici numele lui Schleiermacher sau al celor care l-au revendicat mai târziu. Dar pe urmele sale unii interpreți au fost cât se poate de atenți la cele trei corpuri ale limbii, anume cuvântul, enunțul și fraza. Celui dintâi i-ar fi proprie semnificația (*Bedeutung*), celui de-al doilea sensul (*Sinn*), și abia celui din urmă înțelesul ca atare (*Verstehen*). Termenii folosiți corespund unor termeni din latină: *significatio*, *sensus* și *comprehensio*, reluați frecvent în variantele lor moderne. Există autori care menționează explicit astfel de corespondențe. Firește că etimologia nu rezolvă mare lucru aici, dar sugerează o dată în plus că înțelesul nu poate fi sesizat în cazul unui enunț solitar, ca atunci când aș spune absolut la întâmplare că Socrate este muritor. Accept că din punct de vedere logic o astfel de propoziție deține un sens. Doar că înțelesul nu se oferă niciodată astfel. Cum am văzut, el devine posibil atunci când unul și același enunț generează sensuri diferite care se intersectează și se clarifică reciproc. Spusele noastre ajung astfel locul întâlnirii unor sensuri aparent străine unele de altele. Alături de cel literal, intervin în chip neașteptat, de exemplu, sensul istoric, cel analogic sau cel simbolic etc. Doar gândindu-le împreună, ca și cum am fi situați în locul unde ele se întâlnesc, am putea ajunge la un înțeles al celor întâmplate.

3. Metafizica, o limită sigură a interpretării

Cum vedem, noi procedăm totuși destul de simplu. Cel mai adesea traducem anumite fapte sau întâmplări într-un fel de narațiune.

Facem acest lucru într-un chip cât de cât inteligibil, folosind tot felul de cuvinte, semne sau figuri – să le spunem – narrative. În exemplul de mai sus, al visului analizat de Freud, aflăm vorbindu-se despre moarte, copilul unei surori, bucurie nefirească etc. Acestea apar în ultimă instanță asemeni unor semne ce fac parte dintr-un vocabular și se supun unor reguli. Adică unui cod, unei gramatici. Doar în spațiul descris de un cod este posibil înțelesul comun al unor secvențe pe care diferite semne le compun². Însă dincoace de toate aceste reguli,

² «Codurile fundamentale ale unei culturi – acelea care îi guvernează limbajul, schemele perceptive, schimburile, tehnicile, valorile, ierarhia practicilor sale – fixează din capul locului pentru fiecare om ordinele empirice cu care acesta va avea de a face, în care se va regăsi. La cealaltă extremitate a gândirii, teorii științifice și interpretări filosofice explică de ce există în general o ordine, cărei legi generale i se supune, ce principiu poate să dea seama de ele, pentru ce motiv este stabilită tocmai această ordine și nu alta. Dar între aceste două regiuni atât de depărtate domnește un domeniu ce apare ca fundamental, chiar dacă are mai ales un rol de intermediar: este mai confuz, mai obscur, fără îndoială mai puțin ușor de analizat». Este domeniul unde o cultură constată «că aceste ordini nu sunt poate nici singurele posibile, nici cele mai bune». Astfel că «dedesubtul acestor /coduri sau/ ordini spontane» există o «ordine mută», percepută printr-un gen de grilă secundă. «Astfel, în orice cultură, între folosirea a ceea ce am putea numi codurile ordonatoare și reflecțiile asupra ordinii, există experiența nudă a ordinii și a modurilor sale de a fi» (Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile. O arheologie a științelor umane*, traducere de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, studiu introductiv de Mircea Martin, Univers, 1996, pp. 38-39).

Experiența nudă a ordinii, despre care vorbește Foucault, reprezintă în fond experiența unui câmp epistemologic, adică a unei episteme. Exact din acest motiv Foucault va fi atent, în continuare, la ceea ce se petrece, de exemplu, între codul lingvistic al unui timp și teoriile existente asupra limbii, sau între schimburile care se practică și teoriile economice acceptate, la fel, între schemele noastre perceptive și ființele naturale grupate în clase biologice. Limba, schimburile, schemele perceptive, diferitele practici sociale, toate dispun în chipul cel mai firesc de anumite coduri, în legătură cu dificultatea recunoașterii unui cod simbolic, de felul celui religios, cf. Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei*, 1998, pp. 29 sq.

Într-adevăr, există această regiune mediană, unde are loc «experiența nudă a ordinii și a modurilor sale de a fi». Doar că în timp codurile se schimbă, uneori ajung de nerecunoscut. Cum se petrece totuși acest fapt și spre ce anume orientează el atenția noastră? Cred că pentru a-l înțelege, e nevoie să luăm în seamă ceea ce Dilthey și apoi Husserl au numit «lume a vieții». În cuprinsul acesteia, diferitele coduri suportă, ele înșee, refacerea sau chiar croziunea lor. Este vorba de un orizont prim și ultim al vieții față de care ele pot să apară oricând ca fenomene

dincoace de codurile ce sunt active într-un interval de timp, se anunță forma lor de posibilitate. Expresia din urmă provine din limbajul kantian, dar o folosesc aici în lipsa alteia mai potrivite. Eliade vorbește adesea despre un cadru mental de fond, așa cum alții invocă expresia «forma mentis». Cu alt prilej am riscat termenul «metagramă», socotind că el indică locul metafizic al unor coduri, adică un loc de graniță³. Tocmai aici, în această zonă metafizică se află limita a tot ce pot ele să facă. Și tot aici se află rezerva lor maximă, puterea de a genera noi înțelesuri. Forma lor de posibilitate deserie, în ceea ce le privește, adevăratul lor spațiu de joc. În absența sa, toate celelalte – reguli sau coduri – sunt ca și inexistente. Exact aici cred că survine o limită sigură a interpretării noastre.

Astfel caut să înțeleg spusa lui Eliade, din ultimele pagini ale scrierii *Imagini și simboluri*, că a interpreta până la capăt un fapt omenesc înseamnă a recunoaște metafizica proprie unui mod de a gândi⁴. Cu alte cuvinte, e necesar să ajungi la datele acelei metafizici pe care o descrie viața mentală a unei comunități. Tocmai ea ghidează din ascuns gândirea și sensibilitatea oamenilor. Ca să o descopere, Eliade are în vedere mai cu seamă simțul temporalității și fenomenul hierofaniei, atitudinea față de moarte, dispoziția erotică, fenomenul inițierii și cel al schimbării de sine. Toate compun, în ultimă instanță,

contingente. Tocmai acest orizont indică datele de limită ale înțelegerii noastre. Aici are loc acea experiență elementară a fenomenului pe care-l numim lume. Ea este întotdeauna deschisă unei exteriorități nesigure și nedefinite. Altfel spus, trimite continuu la materia nedefinită a lumii, pe de o parte, și la codurile noastre perceptive, pe de altă parte. De unde rezultă că ea poate fi resimțită totuși asemeni unei forme prime de posibilitate. Exact aici, în acest orizont frust are loc «partajul» (Foucault), diferența prealabilă dintre ceea ce ne apare «rezonabil» și ceea ce este pentru noi «nebunice». Sau dintre înțeles și absența acestuia. Aici se consumă punctul zero al interpretării, dacă există într-adevăr așa ceva. Tocmai în legătură cu această experiență elementară a lumii se poate vorbi despre o metafizică pe care o subîntinde orice interpretare. Și de această dată Nietzsche avea multă dreptate: cel care face uz de o anumită gramatică, adică de un cod, pune sigur în joc o metafizică (*Amurgul idolilor*, III. 5; *Voința de putere*, § 484).

³ Cum este posibilă filosofia în estul Europei, Iași, Polirom, 1997, pp. 211-215.

⁴ Ideea este reluată în *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1970, p. 70 sq., cât și în *L'Epreuve du Labyrinthe*, entretiens avec Claude Henri Rocquet, Paris, Belfond, 1978 (traducere de Doina Cornea, 1990, pp. 111 sq.).

un cod absolut elementar. Ele apar până la urmă ca date de limită în viața unor oameni. Nu ai cum să te referi la anumite idei, imagini și simboluri fără să le invoci în vreun fel. Să ne amintim aici că interpretii lui Anselm de Canterbury (secolul XI), căutând să înțeleagă în ce mod explică el faptul întrupării lui Hristos, aduc în atenție tocmai codul juridic sau cavaleresc al aceluși timp. Ei observă că totul este discutat în termeni de «onoare» și «ofensă», «satisfacție» (adusă celui ofensat), «achitare» sau «plată», «dreptate» și «rectitudine»⁵. Ideologia juridică, născută dintr-un anumit simț al legii și din voința de stăpânire, a marcat decisiv limbajul scolastic al teologiei. I-a oferit un mod de înțelegere, mai elocvent probabil decât altele la acea vreme. El s-a înscris totuși în ceea ce s-a numit mai târziu *interpretatio christiana*, o paradigmă a timpului de atunci.

Eliade a fost destul de atent la disputa istorică a unor coduri și la metafizica pe care jocul acestora o subîntinde. Observă cum, de-a lungul timpului, s-au succedat câteva formule hotărâtoare: *interpretatio graeca* și *interpretatio iudaica*, apoi *interpretatio romana* și *interpretatio christiana*. De exemplu, când Cezar vorbește contemporanilor săi despre religiozitatea celților, înfățișează divinitățile acestui popor în termeni și sub nume proprii celor romane, invocând pe Mercur, Apollo, Marte, Jupiter, Minerva etc.⁶. Dar, toleranți sau pragmatici, interpreții romani asimilau ușor figurile divine al căror cult îl slujeau cu cele proprii lumii grecești: «triada Ceres, Liber și Libera a fost asimilată trio-ului Demeter, Dionysos și Persephona»⁷. Mai

⁵ Astfel procedează René Rocques în al său studiu introductiv la versiunea în franceză, din 1963, a scrierii lui Anselm, *Cur Deus Homo*; sau Dario Cumer, în pagini cu o intenție asemănătoare («Versione, introduzione e note a cura di...», Alba, 1978). Se au în vedere mai cu seamă capitolele XIV («În ce fel onoarea lui Dumnezeu atrage pedepsirea celui care păcătuiește»), XIX («Că omul nu poate fi mântuit fără satisfacția /ce trebuie achitată/ pentru păcat»), XX («Că satisfacția trebuie să fie pe măsura păcatului și că omul nu o poate achita prin sine însuși»), XXII («Ce ofensă, pentru care nu poate da satisfacție, a adus omul lui Dumnezeu când s-a lăsat învins de diavol»). Cf. versiunea românească datorată lui Emanuel Groșu, Iași, 1997.

⁶ *Istoria credințelor și ideilor religioase*, II, §§ 170-171.

⁷ *Idem*, II, § 168, cu trimitere la J. Bayet, *Les «Cerialia», altération d'un culte latin par le mythe grec*, în «Croyances et rites dans la Rome antique», p. 109 sq.

târziu, se va extinde enorm o formă ceva mai cosmopolită de înțelegere, anume *interpretatio moderna*, sub care vechile coduri sunt serios erodate.

Prezența unor coduri simbolice apare ca inevitabilă în constituirea acelor fenomene ce urmează a fi interpretate. E necesar, de aceea, să le recunoaștem ca atare, cu diferența lor de la un timp la altul. Ignorând această diferență, interpretarea poate să intre cu totul în derivă. Așa s-a întâmplat, de exemplu, când a fost vorba de înțelegerea unor texte sau a unor conduite din epoca Renașterii. Este cunoscut cazul Bruno: cel care a fost văzut cu multă ușurință ca un martir în serviciul științei moderne a plătit de fapt – dacă despre o plată a fost vorba – pentru supralicitarea unor tehnici magice tradiționale. El a fost acuzat atunci că practică magia, fapt nu lipsit de temeiuri reale. Iar martirajul său trebuia să repete datele celui emblematic, adică patimile lui Iisus, lucru acceptat deopotrivă de Bruno și de acuzatorii săi: aducerea sa în fața morții, invitația de a se salva dacă are cum și așteptarea unei transfigurări. Doar că hermeneutica de mai târziu, în speță cea a «luminilor», a voit să vadă în figura lui Bruno, ca și în cea a lui Galilei, cu totul altceva. Despre toate acestea ne vorbește Ioan Petru Culianu în *Eros și Magie în Renaștere. 1484*, diviziunea III. 2 («Zei ambigui ai erosului»). La fel s-a întâmplat și atunci când unii dintre interpreții moderni ai fenomenului Socrate au socotit ca secundară viața religioasă a vechilor greci. Ei au mizat totul pe conduita lor publică, cea exhibată în *agora*. Este ceea ce a condus până la urmă la cele mai ciudate explicații. De exemplu, cu privire la ceea ce s-a numit «daimonul lui Socrate», au enunțat idei ce decurg mai curând din metafizica timpurilor moderne decât din cea a vechilor greci. Nietzsche a văzut acolo un artificiu de comedianț, Th. Gomperz – expresia vieții instinctuale sau inconștiente, W. Kranz – forța conștiinței noastre morale, iar E. Rohde – ideea de soartă omenească în variantă individuală. Ce poți să înțelegi din toate acestea, mai ales că între ele comunicarea este destul de slabă? Ești nevoit probabil să revii la doxografii mai vechi, de la Xenofon la Diogenes Laertios, ca să constăți că Socrate și discipolii săi nu aveau cum să se abată de la un anumit cod religios. Afli printre altele că la vremea lor ideea de persoană, ca și cea de voință individuală, nu avea

o mare însemnătate. Ea devine hotărâtoare abia în timpurile moderne, după Reformă. Vocea despre care Socrate spune că o aude nu reprezintă nici pe departe o putere simplu omenească. Chiar dacă ne-am referi acum la un avatar «dialectic» al conștiinței de sine, la datele vieții înconștiente sau la o instanță morală din noi înșine, așa cum modernii ne îndeamnă, nu am reuși totuși să înțelegem despre ce anume a fost vorba atunci.

E adevărat că și în semnalarea unor diferențe de acest fel, adică flagrante, avem de-a face cu o interpretare. Doar că noi ne aflăm mereu în fața mai multor coduri simbolice, iar cel căruia ne supunem nu este niciodată singurul elocvent. Și nici nu este într-un tot pur, nevinovat. Am putea spune același lucru despre oricare altul, important însă rămâne faptul că ne aflăm mereu în fața unor coduri diferite. Jocul pe care-l întrețin dă la iveală unele date elementare, trăite ca și cum ar fi de primă sau de ultimă instanță. Ele se dovedesc a fi de natură mentală sau de altă natură — și ascund metafizica în uz a unui timp. Prezența acestei metafizici și, deopotrivă, afectarea reciprocă a unor coduri vin să complice enorm munca interpretului.

4. Voință de interpretare și ideologie

Se întâmplă însă uneori ca diferența dintre două interpretări să devină radicală chiar și atunci când ele răspund aceleiași mediu simbolic. Schelling și Hegel, ca interpreți ai fenomenului religios, oferă un exemplu în acest sens. La fel Schleiermacher și Fr. Schlegel, foarte apropiați într-un timp, când susțineau revista *Athenaeum*, prieteni până când au loc mai multe dispute violente cu privire la puterea artei de a exprima sentimentul religios. De unde diferența serioasă între interpretări apropiate ca limbaj și reprezentare? Sigur intră în joc și un alt fapt de ordin preliminar. Este vorba neîndoiește de intenționalitatea celor care interpretează. Sau, mai bine spus, intră în joc voința de interpretare. Tocmai aceasta atinge nervul ca atare al unui cod și excită totul până la producerea de semne diferite, uneori eretice, chiar aberante. Ea poate să activeze coduri vechi sau exotice, ca și cum ar încerca să epuizeze energia lor vastă și necunoscută.

Dar cum vom putea noi sesiza intenționalitatea ce stăpânește munca aparent inocentă a unui interpret ?

Cel mai simplu ar fi, probabil, să-l ascultăm pe acela care interpretează și să-l credem pentru început în ceea ce spune. Augustin, de pildă, explicitează în cartea a XI-a din *Confesiuni* un anumit înțeles al temporalității. Dar ne spune din capul locului că, de fapt, drumul său este orientat spre cu totul altceva. Acel lucru pe care îl urmărește cu înfrigurare nu este neapărat înțelesul unor noțiuni, indiferent că este vorba de timp, istorie sau altceva. El nu dorește în nici un fel să descrie o învățătură metafizică, o nouă doctrină. Dimpotrivă, ceea ce caută îndelung și cu pasiune va lua pentru el forma unei adevărate soteriologii. Spune acest lucru el însuși atunci când invocă numele lui Dumnezeu: «Așadar, Îți deschidem starea inimii noastre și Îți mărturisim necazurile noastre și cerem mila Ta pentru noi, ca să ne eliberezi cu totul, așa cum ai început, să încetăm de a mai fi nefericiți...» (XI, 1). Cu această credință, el înțelege altfel decât Aristotel sau decât vechii sceptici condiția noastră temporală. Calea sa diferă acum complet, la fel și intenția efortului său hermeneutic. Va numi pentru început lumea celor create, căci timpul însuși se face prezent doar o dată cu ceea ce înseamnă creație a lumii. Apoi are în atenție, cum e și firesc, izvorul celor create (XI, 6-9), vorbind despre «început», «veșnicie» și «Cuvânt» (Ioan 8, 25). Pe toate acestea le află în același timp minunate și înfricoșătoare⁸. Cuprinderea lor cu mintea și cu simțurile, spre a fi trăite ca atare, îi aduce omului lumina pe care el o caută (XI, 11). După ce invocă «începutul» și «adevărata eternitate», «eternitatea mereu prezentă» (XI, 12-16), abia după aceea aduce în discuție chestiunea timpului ca atare. Și îl privește ca pe ceva propriu acestei lumi: timpul nu dăinuie cu adevărat, el nu este etern, nici coetern cu izvorul său, dimpotrivă, se definește mai curând prin aceea că tinde să nu fie⁹. Doar în acest fel se naște întrebarea cu privire la ce anume înseamnă timpul însuși.

⁸ «Cine va înțelege ? Cine va povesti ? Ce este lucrul care mă luminează uneori și lovește inima mea fără a o răni ? Mă și îngrozesc, dar capăt și îndrăzneală. Mă îngrozesc, întrucât sunt deosebit de acest lucru necunoscut, prind curaj, întrucât îi sunt asemenea» (XI, 11). Traducere de Nicolae Barbu, București, IBMBOR, 1985.

⁹ Când trecutul nu mai există ca atare, viitorul încă nu există, iar prezentul trebuie să treacă pentru ca noi să-l putem considera timp și nu eternitate, cum spunem noi atunci că timpul «nu există cu adevărat decât fiindcă tinde să nu fie?» (XIV, 17).

Cu acest epigraf în față, îți dai seama că intenția lui Augustin nu este deloc teoretică. Dorința sinceră de a regăsi adevărata pace, așa cum el singur o întrevede, îl orientează către un alt mod de a percepe situația omului. Condiția de posibilitate a înțelegerii ca atare se schimbase deja radical («Crede ut intelligas», spune Augustin în *Sermones* 43, 6)¹⁰. Este ceea ce atât el cât și alți scriitori ai epocii, precum Dionisie sau Maxim Mărturisitorul, socoteau a fi decisiv în ultimă instanță pentru orice ființă omenească.

În alte situații însă, intenția autorului și motivul pentru care el urmează un anumit drum nu sunt clar exprimate. De exemplu, după Reformă, explicitarea ideii de temporalitate angajează cel mai adesea o cu totul altă cale. Descartes preferă un model mai simplu (momentele temporale «nu depind unele de altele și nu există niciodată simultan»; *Principia philosophiae*, § 21), ca să vorbească apoi despre contingenta timpului sau a duratei vieții noastre («din aceea că suntem acum

¹⁰ Comentând câteva fragmente din *Confesiuni*, Yvon Brès are în vedere cele spuse de Ludwig Binswanger (*Melancholie und Manie*, 1960), anume că stările subiective potențate, ca și cele patologice, pot altera structura temporalității. Este vorba de aceea structură pe care Husserl o discută în termeni de retenție, atenție și protenție (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1905 / Prelegeri pentru o fenomenologie a conștiinței intime a timpului /, publicate de Heidegger în «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», IX, 1928, pp. 367-498). Yvon Brès va considera că, în definitiv, tocmai Augustin este cel care întrevede posibilitatea afectării acestei structuri temporale, «desigur, nu dintr-o perspectivă psiho-patologică, ci din una filosofică și religioasă».

Deformarea structurii temporalității ar fi explicită în *Confesiuni*, XI. 39. Aici Augustin își exprimă dorința de a-și uita trecutul și de-a se întoarce nu spre cele viitoare și supuse la fel trecerii, ci spre cele care sunt «înainte de toate acestea». Dorința de a înainta către cele «de mai înainte», nevoia de a accede la ele se realizează ca un efort de a trece dincolo de cele comune. Este ceea ce Augustin numește cu ajutorul expresiilor *extensio* și *secunda intentio*. În felul acesta, scriitorul creștin «preconizează o proiecție tensionată spre eternitatea divină, proiecție ce are ca efect deformarea structurii temporalității pe care el tocmai a dezvăluit-o». Este vorba de un efort spiritual care, în cazul lui Augustin, nu ar fi deloc străin de o anumită melancolie ce l-ar fi marcat de timpuriu. Ca să-și susțină această idee, interpretul discută cu privire la temperamentul lui Augustin, vorbește apoi despre motivul aceluia *sero* («târziu» sau «prea târziu») ce apare frecvent în scrierile sale, despre forma temporalității în spectacul, convertire și în percepția păcatului original. Cf. *Melancolie augustiniană*, în volumul *Timp și melancolie*, coordonat de C-tin Grecu și Corneliu Mircea, Timișoara, 1996, pp. 68-85.

nu urmează în mod necesar că vom fi o clipă mai târziu, dacă o cauză, anume aceeași care ne-a produs, nu continuă să ne producă, adică să ne conserve»). Sau, pur și simplu, îi acordă puțină însemnătate (§ 55). Iar Newton nu va mai vorbi despre creația timpului sau despre «ceea ce tinde să nu fie». Cu adevărat mirabilă îi apare doar ordinea care se reflectă în această lume. Lumea însăși îi apare ca o matematică aplicată. Totul atunci poate fi definit asemeni cantității – cum spune Newton – și ca o expresie a ordinii: ordine de succesiune, ordine de simultaneitate, ordine de corespondență etc. Timpul pe care noi îl percepem este măsura externă și sensibilă a celui absolut, egal cu sine. Iar timpul absolut este cel care nu depinde în nici un fel de mișcarea corpurilor, un timp gol, adică pur, egal cu sine, curgând monoton în perfecta sa circularitate. Doar acesta din urmă este «adevărat și matematic»¹¹. Dacă există, cauzele sunt naturale, simple și puține. «Natura nu lucrează în zadar, și mai mult este zadarnic atunci când mai puțin este deajuns; căci natura este simplă și nu face lux cu cauze superflue ale lucrurilor»; astfel este formulată regula I în cuprinsul acelor «Reguli de filosofare» ce deschid cartea a III-a (*Despre sistemul lumii*). Or, intenția celui care gândește astfel nu mai este de natură soteriologică sau religioasă. El nu mai invocă la tot pasul vechii Psalmi, ci mai curând acea rațiune a naturii pe care științele au misiunea să o recupereze integral. Newton nu ne spune de ce anume procedează astfel. Dar vom putea totuși bănuî, în acest caz, ceva în felul unei *intentio operis*. Adică vom sesiza că, pentru acel timp, știința înseamnă calcul, cantitate, dominare a naturii – și doar astfel putere sau eficiență. Cu această nouă intenție, interpretarea urmează alte reguli, descrise bine de autori precum Dannhauer și Chladenius. Sau, auster și lacunar, de Newton însuși¹², deși noi nu-l cunoaștem ca interpret.

¹¹ *Principiile matematice ale filosofiei naturale* (1687), Scolie I la «Definiții»; în ediția românească din 1956, pp. 30-31.

¹² Iată un singur loc în acest sens. «Așadar, cantitățile relative nu sunt cantitățile înseși al căror nume îl poartă, ci sunt acele măsuri sensibile ale lor (adevărate sau greșite) care se folosesc îndeobște în locul cantităților /pure ce ajung/ măsurate. Dar dacă semnificațiile cuvintelor se definesc prin întrebuintarea ce li se dă, atunci prin numirile de timp, spațiu, loc și mișcare trebuie să se înțeleagă propriu-zis

Ce vom face însă când nu avem încredere în spusele unui autor cu privire la intențiile sale ?

O soluție ar fi să luăm în seamă, cum am văzut în alt loc, acele coduri simbolice care își dispută puterea unui timp. În exemplul de mai sus, referitor la Newton, putem accepta teza – susținută de Eliade, Dobbs și alți interpreți¹³ – că tradiția alchimică și-a avut importanța ei în evoluția ideilor newtoniene.

O altă soluție ar fi să vedem care sunt ideologiile ce domină un anumit interval de timp. Semne ale acestora există întotdeauna. Ele pot fi aflate, cu urmele lor vagi, pînă și în unele pagini foarte aride, cum sunt cele din *Critica rațiunii pure*. Știm de altfel că atunci când își justifică propria sa critică, Imm. Kant atribuie secolului în care a trăit o anumită voință de emancipare¹⁴. El are motive să creadă că adevărata instanță ce legitimează cunoașterea și viața publică este, la timpul său, rațiunea în genere. Doar aceasta mai putea să-i apară ca tribunal ultim al timpului. Ea singură părea aptă să judece și să legitimeze cu limpezime totul. Doar ea vine acum să preia locul unor vechi autorități, precum cea religioasă și cea juridică. Rațiunea critică se instituie astfel ca judecător absolut, acel judecător ce nu mai are

aceste măsuri sensibile. Iar limbajul va fi necomun și pur matematic dacă aici se înțeleg cantitățile /ca atare/ măsurate. Prin urmare, deformează înțelesul consacrat al textului cei care interpretează acolo aceste numiri drept cantități măsurate /adică sensibile/. La fel, afectează puritatea matematicii și a filosofiei cei care confundă cantitățile adevărate cu relațiile dintre ele și cu măsurile lor obișnuite» (*Definiții*, în ed. cit., p. 34).

¹³ Cf. M. Eliade, *Le Mythe de l'alchimie*, în «L'Herne», no 33, Paris, 1978, pp. 157-167; B. J. T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy, or «The Hunting of the Greene Lyon»*, Cambridge, 1975.

¹⁴ «Se aud uneori plângeri contra sărăciei modului de gândire al timpului nostru și asupra decadenței științei temeinice. Dar eu nu văd că științele, al căror fundament este bine stabilit, ca matematica, fizica etc., merită cătuși de puțin această imputare, ei, dimpotrivă, ele își mențin vechea faimă de temeinicie și chiar o și depășesc în timpul din urmă. Același spirit s-ar dovedi eficace și în alte genuri de cunoaștere, dacă s-ar fi avut mai întâi grijă de corectarea principiilor lor. În lipsa acestei corectări, indiferența și îndoiala și, în sfârșit, critica severă sunt mai curând dovezi ale unei gândiri temeinice. Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. Religia, prin sanctitatea ei, și legislația, prin majestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuiele juste și nu pot pretinde stimă sinceră, pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber și public» (Prefață la ediția întâi, 1781).

cum să fie pus el însuși în judecată. Noi știm că o parte din ideile pe care le susține Kant erau ușor de întâlnit în mediile occidentale de atunci. Ele compuneau una din ideologiile importante ale timpului său. Cățiva «liber-cugetători», îndeosebi în mediul francez, și-au făcut din această ideologie un adevărat titlu public, trecând ușor peste efectele lor negative. De ce totuși Kant le asumă ? A bănuit el vreodată că astfel de idei se vor retrage lent de pe scena istoriei sale ? Sau că însuși tribunalul rațiunii va fi pus cu violență în discuție, ca tot ce s-a voit imuabil și etern în ordinea omenească a lucrurilor ?

Probabil că există întotdeauna, în această privință, un gen de miză ascunsă a gândirii. Heidegger a vorbit în câteva rânduri despre miza gândirii occidentale, socotind că aceasta este dată până la urmă de ceea ce în metafizică s-a numit «ființă»¹⁵. Nu știu dacă se poate susține în continuare același lucru. Culiianu avea să facă la un moment dat observația simplă că în mediile americane de gândire miza a reprezentat-o mai curând ceea ce socotim a fi «lume alternativă». Nu ființa ca atare, ci această lume în stare să se anunțe altfel, eventual cu totul altfel. Nihilismul este încă prezent aici, dar nu ca viziune platoniciană asupra existenței. La fel și exaltarea voinței umane, câtă vreme omul înseamnă pentru sine, în continuare, garantul solitar al adevărului, singura sa forță și singura certitudine în această lume. Nu ai cum să nu recunoști, în această miză a gândirii de astăzi, cel puțin un imens risc și o formă gravă de solitudine.

În definitiv, voința de interpretare este prezentă de fiecare dată când cineva dintre noi anunță o «concepție asupra lumii». Cuvântul «asupra» din ultima expresie ne spune că interpretul caută să stăpânească deplin ceea ce interpretează. El vrea să surprindă și să captureze un anumit înțeles, ca și cum ar încerca să-l aducă în captivitate. Totul se petrece sub forma aparent inofensivă a comprehensiunii. Verbul *comprehendo -ere*, din latină, un verb ce a făcut carieră în hermeneutica modernă, ascunde încă înțelesurile sale mai

¹⁵ «Gândirea occidentală, ca *metafizică*, exprimă prin cuvânt ființa în calitatea sa de adevăr al ființării. Gândirea lui Nietzsche este și ea metafizică, nu în sensul de disciplină filosofică determinată, ci ca adevăr al ființării. Gândirea lui Nietzsche este metafizica epocii noastre. Această metafizică anticipează prin gândire trăsăturile fundamentale ale epocii în care este purtată lupta pentru dominație pe pământ și ia parte, ea însăși, la această luptă» (Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 1963, VI: 3).

ciudate de altădată: a prinde pe cineva, a pune mâna pe el, a-l aresta sau a-l face prizonier. Catullus, de exemplu, folosește expresia *comprehendo fures* cu înțelesul de a surprinde hoții asupra unui fapt. Ca să captureze un înțeles și să-l stăpânească, interpretarea se transformă într-o operațiune de felul celei militare. Anume, ea își fixează puncte precise de supraveghere și o tehnică de luptă, ca apoi să angajeze tot felul de concepte și argumente, un fel de mercenari bine plătiți și cu titluri doctrinare. Trebuie să înțelegem din toate acestea că o dată trezită, voința de interpretare se și vede în fața unui adversar de temut. Ea poate să decreteze oricând «mobilizarea totală» a forțelor sale (Ernst Jünger). Se pregătește din timp pentru a intra într-un lung război, cel al interpretărilor străine ori adverse. Căci există, alături de războaiele comune ce traversează istoria noastră, războaie speculative și hermeneutice. Prezența lor, cu lupta pentru dominație pe care o duc, dovedește că voința de interpretare numește într-adevăr o limită hermeneutică. Am putea să o vedem ca expresie a voinței de putere, când ea tinde să devină singura sa justificare.

Nietzsche a înțeles destul de bine acest din urmă lucru. «Va veni vremea când se va duce războiul pentru dominație pe acest pământ – el va fi purtat în numele doctrinelor filosofice», spune într-o însemnare din 1883. Adevărul se transformă atunci în legea celui care învinge în luptă. Tocmai această lege va apare celorlalți ca fiind justă și convingătoare. Va propune sigur un alt mod de a vorbi și alte reprezentări, cum este cea a câmpului de forțe: energii care se confruntă, puteri care înving, luptă pentru adevăr, dar totul într-un sistem bine centrat în propria sa voință.

5. Prezența celui alt. Despre cenzura inevitabilă a oricărei interpretări

Există câteva pagini în *Metafizica moravurilor* unde Kant insistă mult asupra ideii de «judecător interior»¹⁶. Fiecare dintre noi duce cu el un astfel de judecător. Ne dăm seama de acest lucru atunci

¹⁶ Este vorba de partea a II-a (*Principiile metafizice ale teoriei virtuții*), capitolul II, § 13 (*Despre datoria omului față de sine însuși ca judecător înăscut al său*); în ediția românească din 1999, pp. 261-263.

când propriile noastre gânduri «se acuză ori se justifică reciproc». Vorbim singuri, ne acuzăm pentru ceea ce facem ori gândim, sau dimpotrivă consimțim la acestea. Judecătorul din noi este în stare să ne amenințe și să ne înfricoșeze. Puterea sa este imensă, urmărindu-l pe fiecare «precum umbra sa». Nu ai cum să nu-i auzi «vocea sa de temut». Când acest judecător este sesizat, când îl vedem în exercițiul funcțiunii sale, avem de-a face cu ceea ce numim conștiință.

Așa înțelege Kant lucrurile, fiind atent la ce se întâmplă cu fiecare dintre noi atunci când rămâne singur cu sine. Dedublarea de care vorbește se produce inevitabil în planul vieții interioare. Fiecare conștiință «gândește pentru sine, în cazul oricărei datorii, un altul decât ea însăși ca judecător al acțiunilor sale, spre a nu trebui să se contrazică pe sine însăși». Survine astfel celălalt, ca și cum s-ar face auzită în noi o altă voce, una puțin mai aspră. În noi înșine cineva acuză ceea ce noi înșine facem sau gândim.

Să observăm mai întâi că acest «judecător interior» reprezintă el însuși un interpret, este în fond cealaltă voință de interpretare. Totul se petrece ca și cum în noi înșine s-ar afla mereu în rivalitate doi interpreți. Unul din ei, cel de primă instanță, pare să fie inocent, stăpânit mai curând de afecte și voință, în nevoia de a face totuși ceva. Celălalt, însă, preferă să observe și să acționeze din margine, manifestând parcă un fel de aprehensiune prelungită. Vocile lor pot de aceea să-și devină uneori cu totul opuse, chiar străine.

Mai ciudat însă este un alt lucru. Anume, o dată cu sesizarea judecătorului din noi înșine se face prezentă un fel de cenzură a interpretării. Căci devin brusc vizibile granițele subiective ale gândirii noastre. Judecății simple, de primă instanță, i se opune cu destulă putere o alta diferită. Cea dintâi dă expresie dorințelor noastre, unor dispoziții sau afecte de fiecare clipă. A doua însă ține să clarifice neapărat câteva din consecințele poziției inițiale. Ea dă expresie mai curând nevoii de certitudine sau de siguranță, fapt ce ar putea să privească în cele din urmă propria viață. Abia o dată cu această clarificare, chiar și sumară sau nesigură, am putea vorbi de prezența unui înțeles al celor petrecute. Altfel spus, doar al doilea interpret este adevăratul interpret. Iar clarificarea pe care o aduce se însoțește, într-un fel, cu o formă de cenzură. Nu e vorba de o cenzură cu totul străină

voinței celui care o suportă. Dar nici de una simplu contingentă, pierdută în hazardul trăirilor omenești. Este în joc mai curând o cenzură analogă acelei servituți voluntare despre care s-a tot vorbit de la Etienne de la Boétie încocoace. Ea îți cere să ai oricând în vedere efectele neașteptate ale gândirii sau ale faptelor tale, urmările lor în timp.

În fond, orice interpretare aduce cu ea însăși subminarea principiului realității. Nu mai poți vorbi oricum despre lucruri sau fapte ca atare (Nietzsche). Cu orice interpretare este pusă în discuție *această* lume, lumea așa cum o aflăm atunci când deschidem ochii, adevărurile ei deja acceptate. De unde, iminența firească a cenzurii, exercițiul ei inevitabil.

Să ne amintim că în vechea comunitate romană cenzorul era însărcinat de regulă cu recunoașterea și inspectarea moravurilor. El realiza un fel de recensământ al moravurilor grele sau ușoare, ca apoi să formuleze unele sancțiuni dacă era cazul. Și cam întotdeauna era cazul. Numele său trezea, în consecință, teamă, ca orice funcționar dispus să aplice pedepse cât mai aspre. Totul se făcea însă pe cheltuiala statului și oarecum la vedere. Funcția de cenzor nu a lipsit niciodată din viața societăților europene. În unele intervale sau epoci, exercițiul cenzurii a devenit însă de-a dreptul agresiv și barbar. Ne este încă bine cunoscut un astfel de fenomen. Nu întâmplător mintea noastră a păstrat aproape în exclusivitate sensul negativ al cenzurii, manifestarea sa colerică și primitivă. Cenzorul a ajuns să întrupeze o instanță impersonală, adică exterioară și indiscutabilă. De regulă, el opera sub forma interdicției și a controlului amenințător, dublat de o perversă dispoziție spre complicitate. Consecința a fost, cam întotdeauna, absența interpretării¹⁷. De altfel, în una din ultimele pagini ale scrierii *Histoire de la folie a l'âge classique*, Foucault observase că tot ce apare ca nebunie înseamnă absența operei. Era de așteptat, în acest caz, să se fixeze înțelesul negativ al cenzurii, imaginea ei cu totul diabolică. Freud a știut să speculeze, pe la începutul secolului XX, o astfel de reacție comună față de cenzură. Și a vorbit, cum știm, despre o funcție negativă a vieții psihice, cea de

¹⁷ Cf. *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iași, 1997, secțiunea a II-a, § «Cenzura ideologică a interpretării», p. 230 sq.

refulare în inconștient a dorințelor care nu sunt conforme cu anumite convenții sociale. Important este că o dată cu această refulare, va avea loc și modificarea înțelesului pe care-l dăm unor acte sau gesturi omenești. Mai exact, interpretării pe care dorințele noastre o realizează inițial i se va opune o altă interpretare, de extracție socială. Care din ele va învinge în cele din urmă – este greu de spus chiar și pentru un bun psihanalist.

Deși încă ne situăm în marginea unor astfel de întâmplări istorice terifiante, nu cred că avem motive să vorbim despre cenzură doar în termeni negativi. Există în economia gândirii și un gen de cenzură voluntară, liberă, ce dublează inevitabil orice judecată de valoare. Ea poate fi discutabilă, dar nu neapărat negativă. Vreau să spun că o dată cu interpretarea de primă instanță, căreia noi ne predăm destul de ușor, se face prezentă și o alta, mult diferită de ea. Împreună, ele anunță una și aceeași reacție omenească, chiar dacă în forma unei alternative. Nu ai cum să o ignori pe cea din urmă, căci ea însoțește totul cu o anumită insistență, asemeni unei oglinzi sau unei umbre. Interpretarea ce joacă rolul umbrei te obligă, în definitiv, la un plus de atenție. Ea o modifică simțitor pe cea inițială, o determină să-și vadă propriile ei margini. Probabil că nu întotdeauna se întâmplă astfel, dar rolul de umbră sau de oglindă nu are cum să dispară din scenariul interpretării. Și nici cel de cenzor liber, facultativ.

Am putea imagina judecătorul interior, ne spune Kant, asemeni privirii unei persoane reale, în carne și oase. Ne judecăm atunci așa cum ne-ar judeca un prieten apropiat sau chiar un necunoscut. Dar el poate fi imaginat și în felul unei persoane ideale. Ne vom judeca în acest din urmă caz așa cum normele vieții în comunitate ne-o cer. Kant are în vedere, în cele din urmă, o formă de limită a lor, ce pare să suspende timpul însuși. Căci el vorbește despre posibilitatea unor norme valabile în chip universal și necondiționat. Nu știu dacă acestea pot fi puse în relație nemijlocită cu vechile porunci testamentare, cum este cea a iubirii aproapelui (*Matei XX, 35 sq.*). Dar aflăm că, în ultimă instanță, celălalt poate fi văzut ca ființa morală ce deține «întreaga putere în cer și pe pământ» și pe care o numim Dumnezeu. Ultimul nostru răspuns pentru ceea ce facem și

gândim îl vom da acum lui Dumnezeu însuși, căci există și un ultim răspuns.

Tind să cred că tocmai despre răspundere este vorba în ceea ce ne spune Kant, o răspundere a fiecăruia în parte. Adevărata interpretare o asigură, acum, exact răspunsul pe care-l dă fiecare dintre noi pentru ceea ce gândește și face. El diferă, în chip firesc, de la o conștiință la alta. Poți răspunde în fața propriei tale gândiri, ca și cum s-ar ascunde acolo un judecător străin. Dar poți răspunde și în fața celui alt, întâlnindu-l pe acesta fie ca persoană reală, fie ca voce a legilor de conviețuire. În cele din urmă, trebuie să răspunzi în fața celui care înseamnă întreaga putere a vieții și întreaga iubire. Doar atunci răspunsul tău este ultima ta interpretare.

Cum vedem, voinței de interpretare îi poate sta oricând în față o altă voință, comparabilă întru totul cu ea însăși. Acest lucru o afectează în chip serios, o scoate din solitudinea ei abstractă. Ceea ce înseamnă că niciodată una și aceeași voință nu poate fi identică întru totul cu sine. Când însă diferența devine radicală, când ea privește însăși natura interpretării noastre, corpul ei și vocea care o anunță, atunci se face prezent, simplu și nemijlocit, celălalt.

Să ne amintim că Hegel a vorbit despre acea situație, absolut fascinantă, când «conștiința de sine are înaintea ei o altă conștiință de sine»¹⁸. În prealabil, el invocase de mai multe ori «puterea imensă a negativului», căutând să descrie fenomenul înstrăinării spiritului

¹⁸ *Fenomenologia Spiritului*, B, IV. a. Voi relua aici doar un singur fragment din paginile lui Hegel, pagini în fața cărora mi-e greu să rezist.

«Relația celor două conștiințe de sine este deci astfel determinată, încât ele se pun la încercare pe ele însele și una pe alta, într-o luptă pe viață și pe moarte. – Ele trebuie să intre în această luptă, căci ele trebuie să ridice la adevăr însăși certitudinea lor de a fi pentru sine, față de alții și față de ele însele. Și numai prin riscul vieții este probată libertatea, numai în acest fel este probat că pentru conștiința de sine nu ființa, nu modul nemijlocit în care ea apare, nu confundarea ei în răspândirea vieții este esența; dar că în această conștiință nu este dat nimic care să nu fie pentru ea moment în dispariție, că ea nu este decât pură ființă-pentru-sine. Individul care nu și-a riscat viața poate fi, desigur, recunoscut ca persoană, dar el nu a atins încă adevărul acestei recunoașteri ca fiind o conștiință de sine independentă. La fel, fiecare trebuie să meargă către moartea celui alt, după cum fiecare își riscă propria lui viață; căci celălalt nu valorează pentru el mai mult decât el însuși» (traducere de Virgil Bogdan, 1965, p. 110).

(*Endfremdung des Geistes*). Nu avea cum să lase în margine confruntarea neobișnuită pe care orice conștiință o duce cu sine și cu o altă conștiință de sine. Hegel a crezut că în cele din urmă se accede la adevărul voințelor aflate în luptă și deopotrivă la împăcarea lor. Scenariul pe care-l înfățișează a exercitat o reală fascinație până și asupra celor care i s-au declarat adversari pe viață. În definitiv, el surprinde ca puțini alții caracterul realmente dramatic pe care-l ia orice întâlnire cu celălalt. Cercul recunoașterii, cum singur îl va numi, devine el însuși o dramă, adică jocul unor pasiuni profunde și opuse.

Aș reține din toate acestea că limita oricărei voințe de interpretare o aduce o altă voință, mai precis acea dramă pe care cele două o compun împreună. Ele nu-și mai sunt atunci în nici un fel exterioare. Se privesc una pe alta ca într-un proces în care fiecare acuzat duce cu el propriul său acuzator. Totul se desfășoară pe un câmp de luptă deschis în aparență oricărui rezultat. Nu sunt acestea singurele forme pe care le poate lua întâlnirea lor. Descartes vorbise deja despre o adevărată fabulă a lumii, cu actori, măști și simulacre ce fac însuși jocul realității. Celălalt poate să devină acum o simplă apariție dramaturgică, sau numai un efect al voinței din fața sa. Căci aproape nimic nu se compară, pentru omul modern, cu voința celui ce impune o adevărată lume prin chiar faptul că percepe și dorește, imaginează și simte, afirmă sau neagă. Efectele teribile ale acestui mod de a gândi vor fi resimțite îndelung în timp. Dacă interpretarea poate fi probată în adevărul ei doar acolo unde nimeni nu este singur, ce se întâmplă atunci când celălalt apare ca o conștiință supusă ori marginală ? Dar atunci când el apare numai ca un mijloc, un lucru sau un obiect, materie sau doar efect al unei decizii oarecare ? Limita interpretării – văzută în continuare ca formă de posibilitate – și absența ei, adică absența oricărei interpretări, se pot atinge acum până la confuzie.

Într-adevăr, cenzura voluntară provine exact de aici, din recunoașterea celuiilalt în cuprinsul unei drame reale. O dată cu prezența celuiilalt și a dorinței sale, totul se schimbă. Nimeni nu mai poate voi orice și oricum. Și nimeni nu-și poate îngădui, fără consecințe teribile, tot ce istoria ar fi în stare să suporte.

6. Frontiera Pascal

Ultima chestiune în discuție, cu privire la prezența celuiilalt, ne aduce în atenție o latură mai ciudată a interpretării. O voi preciza pentru început sub forma unor simple întrebări, în marginea acelor situații liminare descrise mai sus.

Anume, în ce măsură înțelesul pe care noi îl acceptăm ca just este urmat cu fidelitate de noi înșine ? În ce măsură luăm în seamă noi înșine ceea ce afirmăm cu tărie într-un fel sau altul ? Când spunem, de exemplu, că o limită a interpretării o asigură codul simbolic al unor fapte, sau metafizica pe care orice cod o presupune, ținem noi cont în vreun fel de acest lucru ? Sau totul se reduce de fapt la o simplă idee, la o afirmație pe o pagină oarecare ?

La fel, când afirmăm că voința de interpretare intervine în felul unei limite prealabile, că ea înseamnă deopotrivă voință de putere sau de stăpânire, că uneori devine o adevărată ideologie, spunând toate acestea avem noi oare puterea să le recunoaștem ca atare în chiar interpretarea noastră ?

Susținem, de asemenea, că un înțeles anume poate să se ivească – și poate să dispară – numai o dată cu prezența celuiilalt. Dar ținem noi cont de acest lucru când interpretăm un text sau un fapt oarecare ? Acordăm noi celuiilalt însemnătatea pe care prezența sa o solicită într-adevăr ?

Ce vreau să spun de fapt ? Când adevărul este pus în relație cu înțelesul unor fapte sau enunțuri, înseamnă că prezența sa devine reală numai dacă noi urmărim negreșit acel înțeles. El devine real numai dacă noi îi facem loc în cuprinsul vieții noastre ca atare. Un lucru asemănător se întâmplă și atunci când adevărul unei interpretări este pus în relație cu binele, el va fi probat ca atare doar dacă poate fi realmente urmat. La fel și în ceea ce privește înțelesul just pe care noi îl tot căutăm. Acesta se dovedește a fi cu adevărat just numai după ce îl experimentăm ca atare prin ceea ce gândim și facem.

Mi-a plăcut să constat că în unele medii de gândire a existat un interes mai aparte pentru ceea ce discut acum. Este vorba, înainte de toate, de o anumită interpretare a lui Platon, îndeosebi prin cei care l-au urmat, spunându-ne că totuși binele este mai presus decât orice,

mai presus chiar decât ființa însăși, el singur putând fi numit *hyperousia*. Ceea ce înseamnă că există o latură etică, uneori greu de sesizat, în absolut orice judecată sau faptă omenească. Am în vedere apoi literatura patristică, vorbindu-se în spațiul ei cum se cuvine despre realizarea în ultimă instanță a interpretării anagogice, probabil cea mai însemnată din câte cunosc. Mă gândesc însă și la unii autori ca Pascal sau Kierkegaard. Mai aproape de noi, Cioran, Gadamer sau Rorty, ca să-i numesc aici doar pe cei mai cunoscuți.

Pascal, din câte îmi dau seama, a mers cel mai departe în această privință. El observă cum de cele mai multe ori noi doar pretindem că înțelegem ceva anume. De exemplu, pretindem ușor că înțelegem răul pe care-l aduce dorința noastră de glorie – și ne exprimăm atunci disprețul față de această dorință. Dar în același timp și în ascuns noi dorim exact ceea ce spunem că trebuie disprețuit. «Cei care scriu împotriva gloriei vor să aibă gloria de a fi scris bine; iar cei care citesc cele scrise vor să aibă gloria de a le fi citit. Chiar și eu care scriu aceste lucruri am, poate, aceeași dorință, și e posibil ca și cei care le vor citi să aibă una asemănătoare»¹⁹. Vanitatea noastră ne ține, fără să știm, în această profundă duplicitate. Ea merge până acolo că aruncă adevărate prăpăstii între ceea ce gândim și ceea ce spunem, sau între ceea ce spunem și ceea ce facem. «Puțini oameni vorbesc smerit de smerenie; puțini vorbesc cast despre castitate; puțini de îndoială, când se îndoiesc. Nu suntem decât minciună, duplicitate și contradicție. Ne ascundem și ne deghizăm față de noi înșine» (VII. 27).

Mai târziu, Kierkegaard ne face iarăși atenți asupra acestui ciudat fel de viață pe care noi o ducem. Căci nu prea trăim în acele categorii pe care le exprimăm sau le propunem celorlalți în formă doctrinară. Nu traducem în existență ceea ce pretindem a gândi în chip just. Aici se ascunde locul cel mai dificil al oricărei gândiri, proba ei cea mai grea. Multe fragmente din Jurnalul scriitorului danez se referă exact la acest lucru, limpezimea lor lăsându-ți impresia că totul e sesizat pentru întâia oară. «Dificultatea oricărei speculații

¹⁹ *Cugetări*, IV. 4, în antologia *Scrieri alese (Cugetări. Provinciale. Opere științifice)*, 1967, traducere de Iancu Ghidu, studiu introductiv de Ernest Stere.

filosofice crește pe măsură ce obiectul asupra căruia a purtat speculația trebuie aplicat în existență... Și, de obicei, se întâmplă cu filosofii (Hegel ca și tot ceilalți) așa cum se întâmplă cu cea mai mare parte a oamenilor: în traiul zilnic, existența lor se așează în fond în cu totul alte categorii decât cele ale reflexiei lor, mângâierea lor stă în cu totul altceva decât în acele lucruri pe care le rostesc cu afectare. De aici toată această minciună și confuzie care domnește în gândirea filosofică». Este ca și cum am construi un castel imens, dar nu am locui deloc în el, ci alături, într-o baracă. Susținem cu destule argumente o idee, cum ar fi cea privitoare la voința liberă a omului, dar acceptăm în continuare starea de servitute. Se petrece aici, fără ca noi să ne dăm seama, un gen de moarte a omului, o trădare supremă de sine. Or, dincoace de toate acestea, firese ar fi să spunem exact ceea ce gândim și să facem ceea ce într-adevăr spunem. Este ceea ce Kierkegaard numește reduplicare, adică încercarea omului de a fi, în ultimă instanță, ceea ce cu adevărat spune²⁰. Nu e vorba doar de a da expresie unei existențe autentice. Deși necesar, acest lucru nu este prin el însuși suficient. Justificarea deplină a ceea ce faci nu provine doar din tine însuși. Ci, cum scrie în același loc, «adevărata autoritate este aceea pe care o ai atunci când cauza ta e însuși adevărul».

Mai bizar încă este faptul că, deși noi contrazicem ușor prin ceea ce facem spusele noastre, nu pierdem ocazia de a deplânge

²⁰ «Au existat desigur autori, și nu doar unul, mai pătrunzători și mai geniali ca mine, dar tare aș vrea să-l cunosc pe acela care să-și fi "reduplicat" gândirea cu o pătrundere mai mare ca a mea și cu o asemenea dialectică ridicată la puterea a doua. Căci una înseamnă să fii pătrunzător în cărți, și alta să dublezi dialectic în existență tot ce ai gândit. Prima formă de dialectică amintește de jocurile în care se joacă fără miză, doar pentru plăcerea de a juca; reduplicarea e ca jocul în care plăcerea de a juca e ridicată la puterea "n" prin faptul că se joacă pe mize mari. Dialectica din cărți nu e decât dialectică a gândirii, reduplicarea acestei gândiri înseamnă a înfăptui în viață. Orice gânditor care nu-și reduplică însă dialectica gândirii nu face decât să dea mereu naștere unor năluci. Gândirea lui nu atinge niciodată expresia hotărătoare a faptei. Degeaba va căuta să îndrepte neînțelegerea într-o nouă lucrare etc., asta nu folosește la nimic, căci ea rămâne prinsă în înșelăciunea comunicării de sine. Doar gânditorul etic poate să se păzească prin faptă de iluzia oricărui mesaj» (*Journal*, vol. I-V; traducere du danois de Ferlov et Gateau, Gallimard, Paris, 1954-1961; versiunea românească a fragmentelor de față aparține lui Vlad Russo, în «Secolul XX», 222-224, 1979).

public această ciudătenie. O descriem întotdeauna ca pe o pierdere, dar facem acest lucru ca și cum întreg răul li s-ar întâmpla doar altora. Și înfățișăm totul cu o plăcere ascunsă, de-a dreptul perversă. Nu evităm nici măcar tentația de a face comerț pedagogic, un fel de serviciu de stat, cu descrierea situației în discuție²¹. Ce ar trebui oare să mai facă bietul om spre a merge mai departe cu această stranie duplicitate a sa ? Probabil că nimic, totul fiind deja atins de multă vreme. De aceea, extrem de greu rămâne drumul invers, cel care duce împotriva unor astfel de habitudini omenești.

Dar toate acestea privesc, în cele din urmă, faptul ca atare al înțelegerii. Și – nu mai puțin – cel al interpretării. Căci interpretarea tinde către un punct pe care îl putem socoti fericit doar atunci când ceea ce gândim sincer poate să treacă în faptă, când înțelesul din mintea noastră înseamnă chiar pricepere la ceva, știință în a face ceva, cam în felul în care pictorul înțelege cu adevărat doar în momentul în care dovedește că știe să pieteze. Atunci se întâmplă probabil ceea ce Pascal a dorit mult cu privire la om: să vorbească în chip just despre justete, în chip smerit despre smerenie și frumos despre frumusețe. Cu alte cuvinte, înțelege cu adevărat doar acela care poate să și facă lucrul pe care-l susține, acel lucru cu privire la care el consimte. Înțelege cu adevărat binele doar acela care poate într-un fel sau altul

²¹ «Se vorbește undeva într-o parabolă de bogătașul care adună cu multă trudă o avere "fără a ști cine o va moșteni". La fel, intelectualicește, voi lăsa și eu un capital nu lipsit de însemnătate, dar, vai! știu și cine îl va moșteni: el, figura asta care mi-e atât de nesuferită, el care a moștenit până acum și nu va conțeni să moștenească tot ce e mai bun, profesorul, omul de la catedră.

Dar acest fapt face și el parte din suferința mea de a ști și de a rămâne apoi în liniște la strădaniile mele care îmi vor aduce doar frământări și osteneală, și din care profesorul va trage, într-un sens, foloasele, într-un sens doar, căci în celălalt, murind, le voi lua cu mine.

În marginea celor de mai sus! Și chiar dacă omul de la catedră ar citi aceste rânduri, asta nu l-ar opri nicicum, n-ar lăsa nici o urmă în conștiința lui; nu, va introduce și asta în lecțiile lui. Și nici această din urmă însemnare, dacă ar citi-o, nu l-ar opri, nu, va introduce-o și pe asta. Căci mai lung chiar decât tenia (de care, după spusele unui ziar, o femeie a fost scăpată de curând, fapt pentru care soțul ei își exprimă mulțumirea în ziar, arătând că avea o sută de anii lungime), mai lung chiar e profesorul; iar dacă "profesorul" zace în noi, nimeni pe lume nu poate să ne scape de tenia asta; doar Dumnezeu, dacă și omul însuși vrea».

să-l înfăptuiască. Înțelege adevărul doar acela care face loc în mintea și în viața sa adevărului ca atare. Să numim acest din urmă loc al înțelegerii *frontiera Pascal*. Este vorba într-adevăr de un punct extrem al comprehensiunii, o graniță ultimă a sa.

Doar că noi nu avem puterea necesară ca să atingem, așa cum am dori în unele clipe, această graniță. Și atunci am putea crede că înțelegerea noastră se consumă doar la suprafața lucrurilor, că ea nu poate lua decât o formă abstractă sau verbală. Stăpâniți cu totul de ideea acestui fort îndepărtat, greu accesibil, vom fi tentați să spunem că prea puțini sunt cei care au înțeles într-adevăr ceva și în prea puține momente ale vieții lor. Nu cumva, de fapt, nimeni nu a înțeles cum se cuvine ceea ce se întâmplă realmente cu noi înșine ? Pentru un sceptic de felul celor ai epocii eleniste, sau chiar pentru un gnostic, așa stau lucrurile. Luând însă oarecare distanță de această veche fantasmă a noastră, am putea spune că înțelegerea se face prezentă, într-un fel sau altul, și dincoace de frontiera Pascal. Ea se face prezentă, probabil, în orice punct al zonei pentru care Pascal numește o limită sigură. Doar că distanța la care se află față de această frontieră îi măsoară ineluctabil forța și deopotrivă slăbiciunea ei.

METODA ISTORICO-CRITICĂ ȘI DOUĂ LIMITE ALE INTERPRETĂRII

The Historical-Critical Method and Two Limits of Interpretation (Abstract)

The historical-critical method of interpreting biblical texts has been the classical expression of modern theological hermeneutics ever since the Enlightenment. Its appearance was a necessity for the theological discourse, given the context of changes created by the new sense of „knowledge” brought out by Kant’s Critic of Pure Reason. In this new sense, any knowledge presupposes a subject and an object, but the latter can only be either a recurrent sensitive phenomenon, or an a priori formal construction from logic or mathematics. According to this view, the faith in God is not a form of knowledge because, in strictly Kantian terms, it has no object. It is a manifestation of practical reason (that is, of moral life), rather than a form of knowledge.

The Kantian concept of knowledge applied in theology entails a restriction: we can only take the Bible (and not God) to be the object of our knowledge. But the study of biblical texts required new procedures, suitable for the new scientific mentality. This is how the historical-critical method appeared.

I hereby intend to analyse this method of interpretation and point out its limits.

Metoda istorico-critică de interpretare a textelor biblice este expresia clasică a hermeneuticii teologice moderne sau științifice care a apărut în secolul Luminilor¹. Apariția acestei metode hermeneutice a constituit o necesitate pentru discursul teologic în contextul schimbării profunde a sensului noțiunii de cunoaștere, datorată apariției Criticii Rațiunii pure a lui Immanuel Kant. În această lucrare fundamentală

¹ Jean Zumstein, „Les limites de l’interprétation”, în vol. *Quand interpréter c’est changer* (Pierre Bühler et Clairette Karakash éd. Labor et Fides, Genève, 1995, p. 77).

pentru mentalitatea modernă conceptul de cunoaștere are o definiție strictă și total diferită de concepția clasică despre cunoaștere. Conform acestei definiții, orice cunoaștere presupune un subiect cunoscător și un obiect de cunoscut, însă acest obiect nu poate fi decât un fenomen sensibil și repetabil, pe de o parte, sau construcția formală a priori ale logicii și matematicii, pe de altă parte. În acest caz, credința în Dumnezeu nu este o formă de cunoaștere pentru că, în sensul strict kantian, ea nu are obiect. Credința în Dumnezeu, în viziunea lui Kant nu este o formă de cunoaștere, ci o manifestare a vieții morale sau, cu alte cuvinte, a rațiunii practice².

Folosirea în domeniul teologiei a conceptului kantian de cunoaștere îi interzicea acesteia să mai vorbească despre cunoașterea lui Dumnezeu și, în acest caz, singurul "obiect" care-i rămânea de cunoscut era Biblia sau Sfânta Scriptură. Cunoașterea textelor biblice necesita însă noi principii de abordare care să corespundă noii mentalități științifice. Așa a apărut, după cum am subliniat mai sus, metoda istorico-critică.

În cele ce urmează ne propunem să analizăm, evident într-o manieră sintetică, specificul acestei metode de interpretare și limitele sale.

1. Conceptul istorico-critic

Denumirea acestei metode este legată de dubla perspectivă a demersului său interpretativ: istorică și critică; istorică, întrucât ea consideră că înțelegerea textelor biblice nu este posibilă decât în contextul istoriei în care au apărut, și critică, deoarece aceste texte, deși sunt scrise de oameni inspirați, pot fi analizate de rațiunea umană.

2. Stabilirea sensului inițial al textului

Plecând de la această dublă perspectivă, metoda istorico-critică își propune ca obiectiv prioritar stabilirea sensului inițial al unui text și a semnificației pe care acesta o avea în contextul comunicării sale originare. Acest obiectiv este necesar deoarece noi nu suntem primii destinatari ai acestor texte. Sfântul Apostol Pavel, spre

² Pierre-André Stucki, *Herméneutique et Dialectique*, Labor et Fides, Genève, 1970, p. 12.

exemplu, ca și ceilalți apostoli, a scris epistolele sale pentru a răspunde la anumite probleme și a rezolva anumite crize apărute în comunități creștine diferite. Multe din aceste probleme nu se mai regăsesc în comunitățile creștine de astăzi. Deși textele biblice constituie și pentru noi, cei de astăzi, calea normativă de păstrare și transmitere a Revelației lui Dumnezeu, totuși trebuie să recunoaștem că noi suntem cititori cu o altă "forma mentis" decât primii destinatari. De aceea, pentru a le interpreta corect, trebuie să avem în vedere faptul că autorii lor, inspirați de Duhul Sfânt, pentru a fi înțeleși de destinatari au folosit limbajul lor, concepția lor despre lume și anumite procedee narative și argumentative care le erau cunoscute.

Metoda istorico-critică își propune, așadar, ca prim obiectiv, descoperirea sensului primar al textelor prin reconstituirea dialogului viu și existențial dintre autorul și destinatarii lor. Ea se străduie să recompună orizontul religios, cultural, economic, social și politic în care au fost redactate aceste texte. Miza acestui obiectiv este considerabilă, întrucât interpretarea textelor biblice este supusă unor reguli de cercetare științifică. Folosirea acestor reguli presupune mai întâi o distanțare științifică sau obiectivă față de text. Textul devine un obiect care poate și trebuie să fie analizat și explicat (*erklären*) cu ajutorul unor instrumente științifice. Metoda istorico-critică presupune, apoi, o distanțare istorică. Întrucât sensul căutat este sensul inițial, textul este plasat în trecutul istoric.

Această dublă distanțare față de text dă naștere la un spațiu al libertății atât pentru interpret, care nu știe dinainte ce vrea să transmită textul, cât și pentru text, care nu mai este supus subiectivității interpretului, care este tentat permanent să confunde propriile sale judecăți cu sensul textului³.

Datorită acestei duble distanțări față de text, metoda istorico-critică dă naștere la o lectură și o interpretare foarte diversificată a textului, care conduce, apoi, la dezvoltarea unor noi discipline în cadrul studiului teologic, precum: critica literară, istoria comparată a religiilor, istoria formelor simbolice, istoria redactării textelor, socio-exegeza etc.

³ Daniel Marguerat, «Découvrir l'histoire vivante du texte», în *La Bible: une pomme de discorde* (Ulrich Luz éd.), Labor et Fides, Genève, 1992, p. 22.

3. Ambiguitatea sensului inițial: o primă limită a interpretării

Efortul metodei istorico-critice de a stabili sensul inițial al unui text se lovește la un moment dat de faptul că acesta poartă în el o anumită ambiguitate ce poate fi sesizată la cel puțin trei niveluri⁴.

În primul rând, cărțile canonice ale Sfintei Scripturi au fost obiectul mai multor redactări și traduceri. În acest caz se pune întrebarea care este sensul inițial al textului, din moment ce el face parte dintr-o tradiție vie și dinamică?

În al doilea rând, prin alcătuirea canonului biblic s-a produs o anumită decontextualizare a cărților, ele dobândind un caracter normativ, independent de contextul original de comunicare. În acest caz care este sensul normativ: sensul inițial sau sensul canonic?

În al treilea rând, fenomenul de decontextualizare și recontextualizare este specific oricărei opere literare. Orice operă literară are o dinamică proprie care-i permite să se separe de autorul său istoric și de destinatarii săi inițiali. De aceea sensul unui text nu se limitează la sensul inițial, ci el se caracterizează printr-o potențialitate de sens. În acest caz, problema critică ce apare este următoarea: care este raportul între sensul inițial și sensul potențial?

Ambiguitatea aceasta a sensului inițial constituie, așadar, o primă limită a interpretării istorico-critice, însă, așa cum se prezintă ea, nu este o limită care "limitează", ci care deschide spre o potențialitate de sens.

4. Subiectivitatea interpretului: a doua limită a interpretării

Interpretul care folosește metoda istorico-critică este un interpret "critic", adică el poate să-și argumenteze științific interpretarea sa. El are pretenția că interpretarea sa este obiectivă, mai ales dacă, asemenea interpreților din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, crede în autonomia și neutralitatea rațiunii umane.

Cu toate acestea, pretenția interpretului la obiectivitate, a oricărui interpret, nu doar al textelor biblice, este pusă astăzi sub semnul întrebării. Este meritul hermeneuticii lui Rudolf Bultmann

⁴ Jean Zumstein, *op. cit.*, p. 80.

care, mergând pe linia lui Schleiermacher, Dilthey sau Heidegger, a atras atenția că orice interpretare poartă amprenta subiectivității interpretului. Nu există interpretare fără pre-înțelegere (precomprehensiune), deoarece interpretul nu este "tabula rasa". El abordează textul, cu problemele sale proprii, cu modul său de a pune problema și cu o anumită percepție a lucrului despre care este vorba în text⁵.

Comentând conceptul de *precomprehensiune* al lui Bultmann, un teolog elvețian afirmă că numai o analiză critică a precomprehensiunii interpretului deschide calea unei interpretări critice a textului, căci numai o asemenea analiză poate să ne arate din ce perspectivă este acesta abordat⁶.

Așadar, oricât de mare ar fi pretenția sau dorința unui interpret de a fi obiectiv, el poartă, conștient sau nu, pecetea propriei sale subiectivități și aceasta constituie o a doua limită a interpretării istorico-critice. Subiectivitatea interpretului poate să falsifice astfel nu doar sensul inițial al unui text, ci și sensul său potențial sau relevanța sa existențială, mai ales atunci când nu ține cont de distincția pe care hermeneutica actuală o face între înțelegerea unui text și explicarea lui. În cadrul discursului teologic există astăzi anumite interpretări care nu țin cont de această distincție, cum ar fi pozitivismul exegetic, în care explicația istorică sau lingvistică a textului ține loc de interpretare, sau interpretările ideologice (materialistă, feministă, fundamentalistă) în care interpretarea textului este pusă în slujirea unei cauze ideologice.

5. Interpretul interpretat sau "limita" unei interpretări care nu "limitează"

Datorită dublei distanțări față de text – istorică și critică –, unii interpreți contemporani au reproșat metodei istorico-critice faptul că s-a orientat în mod esențial spre trecutul istoric și a neglijat, astfel, adevărul existențial pe care-l cuprinde, implicit, textul pentru omul credincios de astăzi. S-a răspuns acestui reproș că metoda istorico-

⁵ R. Bultmann, «Une exégèse sans présupposition est-elle possible», în vol. *Foi et compréhension*, II, Paris Seuil, 1969, p. 167.

⁶ Jean Zumstein, *op. cit.*, p. 82.

critică analizează textul ca un document istoric, ca o expresie literară a unei istorii trăite, însă cel care citește textul nu trebuie să se oprească aici. Metoda istorico-critică restituie sensul istoric al textului, dar nu se ocupă și de sensul pe care textul îl are pentru omul de astăzi. Ea încearcă, spre exemplu, să descopere mesajul transmis de Sfântul Apostol Pavel Galatenilor cu privire la problema Legii, însă nu stabilește ce fel de teologie a libertății poate fi promovată, plecând de la această problemă, pentru omul contemporan⁷.

Din acest răspuns observăm că metoda istorico-critică, în etapa actuală, se mărginește la “explicarea” textului și nu se ocupă de “înțelegerea” lui.

Rudolf Bultmann, de care am amintit mai sus, consideră că, totuși, interpretarea unui text nu se identifică cu explicarea lui, ci cu înțelegerea lui. Mai mult, scopul interpretării nu este doar înțelegerea textului ca atare, ci și înțelegerea de sine a interpretului sau, cu alte cuvinte, descoperirea acestuia nu doar ca interpret al textului, ci și ca fiind interpretat de text în existența sa concretă.

5.1. Înțelegerea de sine a interpretului

Înțelegerea de sine a interpretului constituie unul din conceptele decisive ale interpretării existențiale la Rudolf Bultmann. Același concept, însă, îl întâlnim și într-o lucrare semnificativă a lui Paul Ricoeur, intitulată: *Sinele însuși ca un altul*⁸.

În această lucrare, P. Ricoeur afirmă că înțelegerea de sine a omului nu se realizează printr-o reflecție directă a acestuia asupra sa însuși, ci prin “semnele” pe care sinele însuși și le oferă prin actul limbajului sau prin acțiunile sale. Din această perspectivă, înțelegerea de sine este o hermeneutică⁹ ce implică o ontologie a ființei ca act în care înțelegerea de sine nu se întemeiază pe un *cogito ergo sum* (Descartes), ci pe o atitudine de ascultare plină de încredere și o interpretare a ceea ce-i oferă “limbajul” și acțiunile sau practicile spirituale ale umanității, ca “locuri” în care sinele este prezent.

⁷ Daniel Marguerat, *op. cit.*, p. 24.

⁸ Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

⁹ Sylvie Bonzon, «*Soi même comme un autre: une lecture*», în *Variations herméneutiques*, nr. 4, Neuchâtel, 1996, p. 32.

Această hermeneutică a sinelui, legată de o ontologie a ființei ca act este deosebit de importantă pentru dialogul actual dintre hermeneutica filosofică și cea teologică. Acest lucru l-a subliniat însuși Ricoeur în două conferințe de hermeneutică biblică, care au precedat lucrarea: *Sinele însuși ca un altul*. Textele celor două conferințe nu au fost incluse în lucrare pentru două motive principale¹⁰. Mai întâi pentru că el a dorit să păstreze până la capăt autonomia discursului filosofic în raport cu discursul teologic și apoi pentru că a dorit să evite categorisirea scrierilor sale ca fiind cripto-teologice sau atribuirea unei funcții cripto-filosofice credinței biblice. Evident că această onestitate intelectuală a lui Ricoeur trebuie apreciată și ea corespunde, de fapt, convingerii pe care el o avea despre realitatea credinței în Dumnezeu și hermeneutica pe care o presupune.

5.2. Interpretul interpretat

Paul Ricoeur afirmă că actul credinței și, mai precis, credința biblică, întemeiată pe Revelație, nu poate interveni și nu se poate institui ca răspuns ultim la întrebările pe care le pune hermeneutica filosofică pentru simplul fapt că actul credinței în Sfânta Scriptură nu este un răspuns la o întrebare, ci este un răspuns la o chemare, la o invitație făcută de Dumnezeu. Din această perspectivă, înțelegerea de sine a teologului-interpret este o înțelegere înaintea lui Dumnezeu, care prin limbajul metaforic și simbolic al Sfintei Scripturi îl cheamă la o nouă înțelegere de sine. Prin această chemare, teologul-interpret se înțelege pe sine ca teolog-interpretat sau, mai precis, interpelat de Dumnezeu prin mijlocirea Scripturilor. Întrebarea care se pune, în acest caz, este: ce fel de "sine" apare din această interpelare a lui Dumnezeu? Paul Ricoeur consideră că acest "sine" se întemeiază pe o realitate existențială fundamentală și anume aceea a chemării și a răspunsului și ca atare este un "sine" în relație sau în comuniune și nu un "sine" ab-solut, adică în afara relației sau comuniunii cu un alt "sine".

Plecând de la această realitate relațională care presupune o chemare și un răspuns, Paul Ricoeur analizează mai multe imagini ale înțelegerii de sine în Sfânta Scriptură și în tradiția creștină.

¹⁰ Pierre Bühler, «Le Soi mandaté», în *Variations herméneutiques*, nr. 4, Neuchâtel, 1996, p. 51.

Prima imagine este cea a profetului. Chemarea sau vocația profetică are o structură dialogală: Dumnezeu este cel care-l cheamă pe profet, iar acesta răspunde, părăsind condiția sa, casa sa, pământul său, dorințele sale și așezându-se sub ascultarea și în slujirea lui Dumnezeu.

În acest demers existențial al profetului, care este și un demers hermeneutic, Paul Ricoeur sesizează câteva aspecte importante¹¹. În primul rând inițiativa chemării aparține lui Dumnezeu și ea are ca efect imediat o “des-centrare” radicală a “sinelui” celui chemat. În al doilea rând, Cuvântul lui Dumnezeu este izvor de identitate a profetului în misiunea sa. Cuvântul lui Dumnezeu se instituie, astfel, ca instanță ultimă în fața căruia profetul se înțelege pe sine și se străduie să răspundă cât mai bine interpelării Sale.

A doua imagine a înțelegerii de sine este cea prezentă în *Epistola a II-a către Corinteni*, în care Sfântul Apostol Pavel scrie: “Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip, din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului” (II *Corinteni* 3, 18). Chemarea interpretului este, în acest caz, o invitație de a participa la slava lui Dumnezeu prezentă deja în Persoana Logosului întrupat. Și această chemare îl descentrează pe cel chemat și-l re-orientează, din slavă în slavă, spre Dumnezeu-Cuvântul.

În sfârșit, a treia imagine a înțelegerii de “sine”, în strânsă relație cu primele două, este cea a “Stăpânului lăuntric” pe care o găsim la Fericitul Augustin în lucrarea sa *De magistro*. “Stăpânul lăuntric” este, pentru Fericitul Augustin, Iisus Hristos, Logosul lui Dumnezeu întrupat a cărui prezență și lucrare “în inima”¹² sau “conștiința” interpretului creștin constituie, evident, o limită a interpretării sale.

¹¹ Paul Ricoeur, «*Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*», în *Revue de l'Institut catholique de Paris*, nr. 28, Paris, 1988, p. 88.

¹² “Singură lucrarea lui Hristos în inimă face ca inima să nu rămână în însingurare. Numai Învățătorul lăuntric ne învață. Acolo unde mirungerea sa lipsește, cuvintele care ne asaltează din afară nu au nici un răsunet în urechi”. Cf. Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 18.

5.3. Prezența Logosului întrupat: o "limită" care "nu limitează"

Spre deosebire de limitele unei hermeneutici istorico-critice, limita unei hermeneutici a prezenței Logosului întrupat este o "limită" care "nu limitează", ci o "limită" care inspiră și eliberează "sinele" interpretului de orice constrângere spațio-temporală.

Inițial, hermeneutica modernă, istorico-critică așa cum am văzut, a făcut abstracție de prezența Logosului și s-a ocupat intens de sensul istoric al textului. Ea a făcut abstracție de faptul că textul însuși este o manifestare a prezenței Logosului, iar unii dintre cercetători consideră că acest demers a fost necesar pentru apariția unei hermeneutici biblice independente față de instituția eclesială.

Astăzi, însă, situația s-a schimbat și există riscul ca "sinele" interpretului creștin să se piardă într-o multiplicitate a interpretărilor, care pune sub semnul întrebării însăși posibilitatea interpretării. De aceea recuperarea unei hermeneutici a prezenței Logosului se simte din ce în ce mai mult în spațiul teologic. Spunem "recuperare" pentru că o asemenea hermeneutică era prezentă în teologia clasică creștină, în care interpretul nu era așezat doar în fața unui text, ci în prezența Logosului care se exprimă El însuși prin text sau care interpretează El însuși textele care vorbesc despre El. Acest lucru este consemnat în *Evangelia după Luca* astfel: "O nepricepuților și zăbavnici cu inima ca să credeți toate câte au spus proorocii (...) Și începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit loc, din toate Scripturile, cele despre El" (Luca 24, 25 și 27).

Cei care au ascultat această interpretare a textelor biblice, ca "loc" al prezenței Logosului au fost pătrunși la "inimă" sau, cu alte cuvinte, au descoperit că actul interpretării nu este doar un exercițiu intelectual, ci un izvor de putere transfiguratoare, care însă nu se revelează deplin prin cuvânt, ci printr-un gest liturgic și anume "frângerea pâinii" (Luca 24, 30). După acest gest semnificativ, Logosul lui Dumnezeu se face "nevăzut", adică se retrage într-un orizont al "absenței" fizice pentru a face posibilă "prezența" Sa spirituală.

Această prezență constituie, așa cum am spus, o "limită" a interpretării, dar, în același timp, deschide un orizont al "ne-limitării", care transformă radical conștiința interpretului, ajutându-l să distingă

“cu grijă între actul comun de a interpreta ceva (un text, un simbol sau o faptă istorică) și explicitarea de sine a unei instanțe cum este Logosul însuși”¹³.

În loc de concluzii

Așadar, în orizontul unei hermeneutici a prezenței Logosului întrupat, interpretul nu are conștiința că este un simplu interpret sau singurul interpret al textelor esențiale, ci are conștiința că este un “Logo-for”, un purtător de Cuvânt și, în același timp, un slujitor al Acestuia prin actul interpretării. Această înțelegere de sine a interpretului trebuie oare să oculteze metoda istorico-critică a hermeneuticii moderne? Evident că nu. Folosirea metodelor moderne de interpretare este o prioritate, mai ales în spațiul universitar, deoarece conștiința comunității universitare este astăzi traversată de o tensiune acută în structura sa dialogală: tensiunea dintre autonomia radicală a acestei conștiințe și disponibilitatea sa de a asculta și de a “dialoga” cu o instanță ultimă, cum este Logosul lui Dumnezeu întrupat. În același timp, aceeași conștiință simte în mod permanent necesitatea unui centru unificator, care să dea sens și consistență existențială diverselor forme de interpretare. În măsura în care această tensiune va fi asumată până la capăt, asemenea fiului risipitor, în acea măsură va putea apărea un orizont de așteptare în care va fi posibilă și asumarea unei hermeneutici a prezenței Logosului întrupat. Până atunci toate “limitele” interpretărilor noastre nu sunt, poate, “limite”, ci doar constrângeri ale propriului nostru orgoliu și ale propriei noastre neputințe de a recunoaște prezența Logosului original care “întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit” (Ioan 1, 10).

¹³ Ștefan Alforoaci, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1987, p. 220.

Petru BEJAN

DESPRE FINIT ȘI INDEFINIT ÎN HERMENEUTICĂ

*"Tot ceea ce calificăm drept infinit
nu este de fapt decât indefinit"*

(Descartes)

On Finite and Indefinite in Hermeneutics

(Abstract)

In this paper, I follow up a few semantic permutations of the concept of „interpretation”, as well as the efficiency of hermeneutical activity within various cultural and historical contexts. I take into account not only the cases in which the practice of interpretation appears as absolutely necessary, but also the times when its convenience is being disputed. Admittedly, the limits of hermeneutics derive from the indefinite character of interpretation – which, in its turn, derives from the erroneous assumption about the infinite interpretation. In „weaker” terms, limits derive from certain deficiencies of the elements involved: writer, text, reader. The limits of interpretation do not make it be something else than it is – i.e., a regulated critical exercise, free of prejudices but methodologically censored, having as aim a better understanding of the text/writer. From this point of view, interpretation is very much real, necessary and finite, whereas understanding is only virtual and indefinite.

Cînd se invocă hermeneutica, se uită îndeobște că versiunea inaugurală a acesteia, ca și cea a retoricii, s-a ivit din considerente pragmatice. În antichitatea latină, multiplicarea litigiilor de natură juridică în jurul proprietății a făcut necesară “specializarea” celor pricepuți în mînuirea cuvîntului, astfel încît compunerea, proferarea ori “îlcuirea”

discursurilor cu miză defensivă sau revendicativă să nu fie lăsată la voia întâmplării. Abilitățile interpretative erau solicitate pentru a se putea dibui "printre" sau "dincolo de rînduri" intențiile voit oculte de legiuitor. În virtutea implicitei flexibilități semantice, unul și același discurs putea servi interese diferite, dînd cîștig de cauză celui ce specula mai cu sagacitate "slăbiciunile" acestuia. Textele de lege, regulile sau cutumele se cereau a fi formulate echivoc, astfel încît cei angajați într-o dispută să poată profita la maximum de resursele ambiguității.

Pentru latini, *inter-pretatio* avea mai curînd un sens "negustoresc", vizînd negocierea "prețului" între cei interesați de un anume cîștig. Grecii, în schimb, alocă termenului un sens oarecum speculativ, el desemnînd, cel puțin la Aristotel, o simplă opțiune la nivelul limbajului, act prin care predicăm ceva despre altceva. *Peri hermeneia*, tratatul aristotelic, explică natura procesului: interpretăm deja atunci cînd pentru a exprima o idee alegem un anume cuvînt și nu altul. Sensul este de astă dată "negociat" la nivel intențional și lexical, fiind aproximat în chip fericit cu cît substantivele sau verbele selectate surprind mai convenabil ideea aflată în joc¹. Doar sofistii – aspru criticați de filosoful Academiei, dar și de Stagirit – ghidau travaliul interpretării după canonul mercantil al interesului, astfel încît exigența eficacității reale o surclasa pe cea "naivă" și abstractă, a adevărului. Au fost aceste înțelegeri antice cumva "uite" sau recuperate în alt chip?

Istoria a confirmat că zelul hermeneutic a fost mai pronunțat în anumite situații. Trecerea la zei noi, profilarea de "lumi" noi, perioadele de criză, declin sau resurrecție au solicitat angajarea unui efort "critic", de explicație și înțelegere, luînd ca reper temporal "trecutul" și ca pivot axiologic diferența "celuilalt", etalată provocator ca obiect de reflecție. Astfel de momente s-au ivit la răstimpuri: o dată cu trecerea de la *mythos* la *logos*, cînd narațiuni precum cele homerice se doreau a fi decodificate

¹ Aristotel, *Despre interpretare*, în *Organon I*, Editura IRI, București, 1997, pp.157-197; cf. și Paul Ricoeur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Editura Trei, București, 1998, pp.29 sq.

după exigențele unei alte raționalități; spre apusul lumii antice grecești și romane, o dată cu apariția creștinismului și nevoia de legitimare a acestuia prin recurs la mărturiile testamentare sau patristice; la sfârșitul Renașterii italiene, cînd Lorenzo Valla suspectează “puritatea” doctrinară a textului sînt și caracterul eminamente “revelat” al acestuia; în perioada ulterioară manifestelor lutheriene care au prefigurat ethosul protestant, pas decisiv pentru intrarea în modernitate; în veacul nostalgic – paseist al romantismului, la finalul căruia un Nietzsche avea să proclame sentențios cum că *totul este interpretare*, gîndind-o pe aceasta ca modalitate a “voinței de putere”².

*

Chiar dacă versiunea modernă a hermeneuticii s-a străduit să impună conceptele comprehensiunii și interpretării drept actorii principali ai propriului discurs, nu a reușit totuși să depășească stavilele teoretice și metodologice ivite din exploatarea – uneori improprie, alteori redundantă – a celor două. Că înțelegerea este doar premisa ori însăși finalitatea interpretării pare o chestiune la fel de artificială precum aceea de a cîntări exact relevanța explicației în raport cu cea a comprehensiunii în “asumarea” unui text. Există științe care exilează comprehensiunea în profitul explicației sau domenii unde explicațiile sînt cumva de prisos? Multiplicarea falselor probleme a creat imaginea unei discipline care își creează singură dificultăți tocmai pentru a juca la ocazia – destul de rară – a surmontării lor. Este însă hermeneutica prohibită de veritabile probleme? Au acestea suficientă miză speculativă pentru a întreține atenția celor care au investit ceva încredere în ea?

Veacul al XX-lea, timp al tuturor suspiciunilor și al tendințelor multiple de legitimare, recurge în exces la interpretare, punînd sub semnul îndoielii relevanța sensului. Zelul recuperator a făcut posibil ca istorici diferiți, recurgînd la aceleași surse, să propună “istorii” divergente,

² Friedrich. Nietzsche, *Voința de putere. Încercare de transevaluare a tuturor valorilor*, Editura Aion, București, 1999, p.392.

abstracție făcînd de exigența “științifică”, a adevărului. Euforia psihanalitică postfeudiană a orientat atenția spre vocația culturală a limbajului simbolic, întreținînd, la rîndu-i, circumspecția cu privire la ceea ce se află “dincolo” de evidența oricărui mesaj, conștient sau refutat. Proliferarea experiențelor artistice, a modelor literare, a “criticilor” de tot felul, acutizarea “crizelor” – reale sau inventate –, se concretizează într-o competiție care supralicitează interpretarea. Alături de semiotică, hermeneutica devine o disciplină “la modă”. *Dacă totul este semn, totul se poate interpreta*. Ceea ce părea a fi expresia unui debordant pluralism opțional și ecoul unei firești relaxări “democratice” în interiorul culturii se transformă la un moment dat în ceva resimțit ca negativ. Față de acest “totalitarism” al interpretării infinite, dublat de o atitudine strident encomiastică la adresa hermeneuticii, un structuralist precum Foucault va prefera mai curînd să “descrie”, să “evoce” sau să “recunoască” decît să “interpreteze”, etalînd o altă opțiune metodologică decît cea exploatată cu succes în spațiul teuton, sub autoritatea unor filosofi precum Heidegger și Gadamer.

*

În 1964 apare deja o reacție ce poate fi considerată pandant al supoziției “interpretării nelimitate”, de sorginte nietzscheană, avînd-o ca autor pe americana Susan Sontag. În eseu îndreptat *Against Interpretation*, sînt formulate cele mai severe critici la adresa abuzului de interpretare cu care ne-ar fi obișnuit secolul trecut. Deși admite *ab initio* provocarea lui Nietzsche, conform căreia “nu există fapte, ci doar interpretări”, Sontag recurge la o percepție restrictivă a interpretării, limitată la configurația unui “act mental conștient care ilustrează un anumit cod, anumite «reguli»”, în virtutea cărora se pot “traduce” semnificațiile prezente într-un context discursiv.³ Referindu-se la contemporaneitate, ea vorbește despre “agresivitatea interpretării”, evidentă, de pildă, în cazul receptării operei de artă. Interpretarea este “răzbunarea intelectului asupra artei”; ea “otrăvește sensibilitățile”, “sărăcește” și

³ Susan Sontag, *Împotriva interpretării*, Editura Univers, București, 2000, pp.13 sq.

“golește” lumea, este doar un “compliment pe care mediocritatea i-l face geniului”. Arta de astăzi ar trebui să fugă de “aroganța interpretării”, eliberându-se totodată de teroarea “conținutului” în profitul unei reabilitări a acuității senzoriale. “Funcția criticii ar trebui să fie aceea de a ne arăta *cum este ceea ce este* și chiar *că este ceea ce este*, mai degrabă decât să ne arate *ce înseamnă*” – crede Sontag –, substituind hermeneuticii o “erotică a artei”, emblematică pentru ceea ce ar putea constitui “noua sensibilitate” a unei lumi degajată de ifose intelectualiste.

Aplicabilă mai degrabă la nivelul atitudinii estetice, propunerea cercetătoarei americane a fost socotită drept corecția necesară și oarecum meritată la adresa unei discipline cu pretenții vădit autoritariste. Dar expansiunea nelimitată a hermeneuticii nu este întreținută de utilizarea unui concept labil al interpretării? Poate fi hermeneutica “delimitată”? Poate fi circumscris cu fermitate “cîmpul” optim și predicț al obiectului ei? Este interpretarea străină de canoanele “disciplinei” și “științificității”?

*

Apărută în 1990, *I limiti dell' interpretazione*⁴, lucrarea lui Umberto Eco, contrazice sintagma semiozei nelimitate, pe care același autor o propusese cu treizeci de ani înainte, o dată cu a sa *Opera aperta*. Eco venise în apărarea sensului literal, compromis – credea el – de utilizarea infinită sau indefinită a conceptului interpretării. Luînd “literalitatea” ca normă hermeneutică, profesorul italian propunea în fapt o revenire la “operă”, cea care ar putea oferi indicii rezonabile ale intențiilor autorului ei, pandant al derivei interpretative lectoriale care transformă textul numai în “pretext” al unor coniecturi subiective. Sensul literal este însă unica limită a interpretării? Există și altele? Pot fi acestea identificate și expuse “criticii”? Există standarde ale interpretării, criterii pentru a decide validitatea și caracterul ei performant? Nu cumva însăși ideea de *limită* ar trebui tematizată?

⁴ Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1996, pp.45-61.

Eco observa cum pentru latini *modus*-ul (limita, granița) este decisivă atât în plan istoric și politic, dar și ca normă logică. Cultura latină are vocația legiferării, a disciplinei normative, pe când cea greacă excelează pe latura speculației și ambiguizării. Nu întâmplător, Hermes – revendicat de ambele culturi antice – era așezat de romani la hotare (“hermele” erau pietre de hotar, plantate pentru a delimita propriul spațiu de mișcare, definit prin comunitatea de interese și prin limba comună, oficială), iar de greci la răspântii, indicând direcția, “sensul” corect, ceea ce ar putea trăda o disponibilitate speculativă sporită. Moștenind ambele înclinații, creștinii vor căuta să precizeze explicit *sensul* vizat în Text, pentru a circumscrie mobilitatea interpretativă a cititorului “literiei” dogmatice de credință.

*

Dar în ce fel putem invoca “limita”? Vorbirea obișnuită reține mai multe înțelesuri: punct extrem, margine, capăt, linie care delimitează un domeniu sau un teritoriu, îngrădire, graniță, hotar, punct pînă la care pot ajunge posibilitățile cuiva⁵. Nu este ea presupusă în orice creație? Nu supune, opune, contrapune reguli și ordini noi? Filosofic însă lucrurile par a se complica, invocîndu-se posibilitatea unui adevărat “complex peratologic” implicit fiecărei culturi.

Substantivul *peras* avea în elina veche, spun filologii, un înțeles posibil ambivalent, desemnînd fie “extremitate”, “capăt”, fie “coardă”,

⁵ Cultura creștină întilnește “limita” încă în *Cartea Genezei*, cînd Dumnezeu separă cerul de pămînt, lumina de întuneric, ziua de noapte, apele de uscat, omul de creatorul său, bărbatul de femeie. Separația este urmarea sentințelor Demiurgului. Tot urmare a unei asemenea decizii este creată grădina edenică, străbătută de un fluviu ce împarte prin ramificațiile sale patru teritorii. Și tot Dumnezeu, prin interdicția de adresată primilor oameni, anume de a nu mîncea din pomul cunoștinței binelui și răului, întărită de “amenințarea” că altfel vor muri, propune “limita” comportamentului tolerabil în acel context, limită pe care protopărinții omenirii o vor încălca dezinvolt, ispițiți de promisiunile diavolești și de curiozitățile stimulate (involuntar?) de laconica interdicere.

“frîghie”, “legătură”, “nod”. Vocabularul filosofic reține pentru *peras* semnificația de limită a unui corp (suprafața, linia, punctul și unitatea), așa cum confirmă Stagiritul în a sa *Metafizică* (1028b 16-18), invocându-i pe pitagoricieni, sau Platon în dialogul *Menon* (76a). Sinonim lui *peras* ar fi fost, potrivit lui Aristotel, substantivul *tekmar*, cu înțelesul de “reper”.

Autor al unui discurs *Despre limită*, G. Liiceanu evaluase cîndva semnificațiile ontologice și metafizice ale acesteia: principiu de organizare, concept de identitate și împlinire (Plotin așeza limita în relație cu binele, pe cînd “nelimitatul” simboliza răul). Ea, limita, poate fi acceptată, pusă, cucerită sau contestată, experimentată sau depășită.⁶ Istoria acestor aproximări îl reținuse și pe filosoful de la Păltiniș, cel care în al său *Tratat de ontologie* rezerva pagini întregi “închiderii ce se deschide” și “limitației care nu limitează”, recunoscînd la autorul *Criticii rațiunii pure* înția tentativă de a conferi demnitate categorială acestei noțiuni. Kant așezase “limitația” în tabelul categoriilor calității, între judecățile afirmative (de existență) și cele negative (de inexistență). Limitația ar permite ca negația să joace un rol afirmativ, punînd în evidență infinitatea determinărilor⁷. Noica solicita însă discriminarea limitației și limitei, refuzînd o discuție despre vocația “spirituală” a celei din urmă, cum va face emulul său. O limitație ce limitează ar fi, de pildă, dogma sau postulatul adevărului “absolut”, în timp ce adevărurile deschise, relative, ale cunoașterii nu limitează, ci iau forma unor limitații de rang superior, întruchipate de *sensuri* sau *legi*⁸. Nici la Hegel limita nu limitează, fiind surclasată permanent de o alta, care o recuperează pe cea veche dar o și depășește totodată.

În toate semnificațiile sale, limita poate fi determinată atît negativ, ca voință de impunere, de îngrădire, ca interdicție sau slăbiciune, cît și pozitiv, ca voință de ordonare, definire, sistematizare sau clarificare metodologică. Vecinătatea limitei este uneori condiția unui comportament

⁶ Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, Editura Humanitas, București, 1997, pp.149-172.

⁷ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, pp.113 sq.

⁸ Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în *Devenirea întru ființă II*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 230- 244.

submisiv, după cum și ocazia unor evenimente euristice. Aceasta și întrucât unele restricții (interziceri) sînt impuse din necesitate exterioară, normativă, după cum altele, individuale, sînt autoimpuse de rigorile metodei, luînd forma constrîngerilor voluntare orientate contra înclinațiilor aleatorii. Constrîngerea care îngreuește și suprimă tentațiile de a ne abate de la anumite reguli este numită de Kant *disciplină*. "La formarea unui talent care tinde să se manifeste din propriul său îndemn, disciplina ar oferi o contribuție negativă, în timp ce cultura și doctrina, una pozitivă", nota filosoful german.⁹

Aproape de noi, cuplul Deleuze-Guattari tranșează chestiunea limitei pe fondul distincției știință – filosofie și raportărilor particulare la ideea de haos. Filosofia își asumă infinitul, dînd consistență virtualului prin concepte, în timp ce știința, renunțînd la infinit, caută să actualizeze funcții, în perimetrul unui plan referință. În termenii științei, limita formează o constantă universală ce nu poate fi depășită, dar și cadrulul extern sau exo-referința unui sistem de coordonate¹⁰.

Dacă filosofia se livrează voluntar "deschisului", rămînînd "științifică" doar prin concepte, nu-și revendică un cîmp de lucru indefinit? Eschivîndu-se rigorilor "delimitării", se mai poate sustrage criticilor care văd în ea mai mult "baroc" frazeologic și derută în plan metodologic? Voința de limitare în acest caz nu ar fi altceva decît voință de clarificare, ordonare, sistematizare și definire. Nu sînt oare acestea tocmai și "slăbiunile" hermeneuticii?

*

Paul Ricoeur solicita la un moment dat "să purificăm discursul e excrescențele sale, să ucidem idolii, să trecem de la ebrietate la sobrietate".¹¹ Hermeneutica pare animată – crede el – de această dublă

⁹ Imn. Kant, *op. cit.*, p.521.

¹⁰ Gilles Deleuze- Felix Gauttari, *Ce este filosofia*, Editura Pandora, Târgoviște, 1999, pp.115-6.

¹¹ P. Ricoeur, *op. cit.*, p.37.

motivație: "voința de suspiciune, voința de ascultare; dorința de rigoare, dorința de supunere". Delimitat cantitativ, "cîmpul" hermeneuticii ar putea viza expresiile cu dublu sens (simbolice), pentru a le limpezi semantic ôri a le "demistifica" și traduce sensul. Astfel circumscris, el nu mai poate revendica o expansiune infinită și, fatalmente, indefinită, ci o înaintare univocă spre propria "zare interioară", fortificată de un cadraj metodologic și conceptual adecvat, de o "gramatică" riguroasă, subsumată exigenței comprehensive.

Cînd interpretarea este calitativ "optimă"? Cînd sensul captat sau interesul la care subscie sînt validate etic, profesional, istoric și cultural. Care sînt atunci criteriile de validitate? *Relevanța* (grilele exegetice trebuie adoptate funcție de natura textului)? *Pertinența* (supunerea la text, respectarea constrîngerilor sale)? *Coerența* (tabloul sinoptic al tuturor elementelor textului în dependența lor mutuală)? *Istoricitatea* (luarea în considerare a faptului că interpretarea este datată, produsă de un subiect istoric, legat el însuși de o tradiție culturală)? *Intertextualitatea* (dependența interpretărilor de tradiția exegetico – textuală aflată în uz)¹²? Fiecare în parte și toate deopotrivă pot conferi axele ferme ale unui uzaj interpretativ performant, străin funcționării echivoce și labile.

Cel puțin două din tentativele actuale de coercizare a exercițiului hermeneutic merită invocate, ambele căutînd să limiteze uzul excesiv și redundant al interpretării. Orice comprehensiune a limbajului celuiilalt, crede Donald Davidson, implică o "interpretare radicală"¹³. Conceptul este menit să sugereze strînsa înrudire cu cel de "traducere radicală" al lui Quine. Termenul *interpretare* pus în locul celui de *traducere* presupune un accent sporit pe ceea ce este explicit semantic în primul caz.

Ce anume ne permite să interpretăm? Cum putem ști aceasta? Cum putem dispune de o cunoaștere în măsură să faciliteze producerea de

¹² cf. Paul Cornea, *Introducere în teoria lecturii*, Editura Minerva, București, 1988, pp.261-264.

¹³ Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, New York, 1984; cd. fr., *Enquête sur la vérité et l'interprétation*, Editions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1993, pp.187 sq.

tează o situație, un subiect, o temă, un alt autor, influențat de educație, de propriile interese ori interese de grup (ideologice), de anume curente culturale, stiluri etc, după cum opera însăși este interpretarea unui climat istoric și cultural, iar lectorul este solicitat funcție de propriile competențe profesionale sau de tiparele epistemice ale timpului său. Putem vorbi la fel de justificat despre limite contextuale, date de o anume situație istorică sau geografică, de prejudecățile sau ideologiile corespondente sau chiar despre limite ale interpretării gramaticale, psihologice, semiotice... Limitele interpretării sînt cele între care aceasta nu devine *altceva* (comentariu, pastişă, loc comun...) decît ceea ce este, adică un exercițiu critic, eliberat de prejudecăți dar cenzurat metodologic, desfășurat în perspectiva unui plus de înțelegere a textului și/sau a autorului. Din acest punct de vedere, interpretarea este reală, necesară și finită iar înțelegerea doar virtuală și "indefinită". Însă nu tocmai în aceasta îi constă demnitatea?

TOLLENDO TOLLENS ȘI LIMITELE INTERPRETĂRII

Tollendo-tollens and the Limits of Interpretation

(Abstract)

In "The Limits of Interpretation" Umberto Eco presents us with a hermeneutics whose structure is governed by the Popperian principle according to which it is much more reasonable to falsify bad interpretations than determine the best one. Eco pairs this principle with the Peircean idea of "unlimited semiosis", but fails to endorse its pragmatic consequence regarding the cumulative dimension of interpretation. This is because he places the text of real history within an atemporal world, which I call the "Eco-Popperian third world". Within this world there is no principle of differentiating among several "good interpretations". The world is grounded in a principle of coherence, which Eco inflates to the point of turning it into a principle of intertextuality. In so doing, I find Eco to be mutilating Popper's logic by severing it from the pragmatic principle of the growth of knowledge.

Se poate susține – și eu susțin asta – că prin termenul "interpretare" se are în vedere clarificarea unui discurs socotit prim, în ordinea unui discurs secund. Această definiție în spirit foucauldian ne permite să constatăm că discursul interpretativ urmărește să descifreze sau să valorifice o intenție – latentă sau manifestă – a textului. Ca urmare, o discuție asupra limitelor interpretării trebuie să aibă în vedere tipurile de intenții ce pot fi puse în joc. Așa procedează U. Eco,

la a cărei carte despre interpretare¹ mă voi referi pe larg în paginile care urmează.

Autorul italian discută problema limitelor interpretării plecând de la schema simplă a comunicării, pe axa emițător – mesaj – receptor. Oricât de mult am încerca să complicăm acest model, intențiile puse în joc nu vor fi decât trei: *intentio auctoris*, *intentio operis*, *intentio lectoris*. Voi observa aici că, în linii mari, dezvoltarea teoretică a celor trei tipuri de intenții corespunde aproape pas cu pas etapelor ce au fost parcurse de teoria modernă a interpretării. Inițial, prin hermeneutica dezvoltată în mediul protestant s-a pus accent pe geneza operei și pe descoperirea intenției autorului empiric. Mai târziu, structuralismul a încercat să nu țină cont decât de textul însuși, independent de factorii empirici și de contextul istoric care au determinat producerea lui. În ultima vreme se constată însă, cum spune și Eco, faptul că reflecția asupra interpretării a descoperit teritorii noi: "fantoma cititorului s-a strecurat în centrul a numeroase teorii"². Astfel, teoriile pragmatice ale receptării estetice par să nu mai facă deosebire între interpretarea unui text și simpla lui utilizare. Împotriva acestei tendințe, Eco dezvoltă, în *Limitele interpretării*, o poziție personală care constă în încercarea de a impune anumite "criterii de economie", destinate să conducă la evitarea riscului de a utiliza textele în mod abuziv³.

Descoperirea dimensiunii pragmatice a semiozei (și în special a fenomenelor legate de receptare) are meritul de a fi amendat reducăționismul structuralist, însă, dacă este necontrolată, ea poate să conducă lectura și interpretarea spre excese subiectiviste. Faptul de "a ne ocupa de polul psihologic", adică de a admite că un mesaj devine semnificativ numai întrucât "este interpretat printr-o situație dată"⁴, trebuie să fie supus unei critici care să pună limite "deschiderii" textului față de cititorul său. În acest sens, Eco revine la unele afirmații din *Opera deschisă*, anunțând că nu mai este de acord cu ele. "Închiderea deschiderii" nu presupune deloc că textul are o singură

¹ Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, 1996.

² *Ibidem*, p. 19.

³ *Ibidem*, p. 35.

⁴ *Ibidem*.

interpretare – cea "adevărată", ci că întotdeauna interpretarea nu poate să spună mai mult decât textul o permite. Conceptul de "intenție a operei" a fost introdus tocmai pentru a înfrâna pornirea interpretului de a trimite textul la un principiu generativ (intenția autorului).

Desigur, pretenția hermeneuticii de a dezvălui secretul cel mare al autorului, de a accede la intenția lui originală a fost de mai multă vreme dovedită ca nefondată sau utopică. Ea a fost ruınată de toate acele concepții filozofice care au pus radical în discuție ideea însăși de subiect autonom (Nietzsche, Freud, Heidegger, Gadamer, structuralismul). Din acest punct de vedere, critica cea mai sistematică a hermeneuticii moderne a fost cea întreprinsă de H.G. Gadamer. În cadrul hermeneuticii gadameriene, teoria modernă a interpretării este aspru criticată pentru că nu a putut rezolva dificultățile interpretării decât acceptând ideea co-genialității autorului și interpretului. Așa, Schleiermacher visa o hermeneutică psihologistă în care tehnica divinației și comparația "cu sine însuși" trebuiau să conducă la o înțelegere a operei, mai bună chiar decât a autorului însuși. La rândul său, Dilthey vorbea explicit, în *Geneza hermeneticii*, despre regulile universale ale unei interpretări psihologice, puse la încercare în demersul "genialului exeget". Textul era văzut ca document sau ca expresie desăvârșită a unui autor exemplar, iar acest fapt poate fi explicat și prin existența unei mize teologice a interpretării. Considerat prin excelență o mărturie a trecutului, textul religios avea, la acel moment, o influență și o importanță considerabilă. Pe de altă parte, hermeneuticii i-a fost imprimată încă de la nașterea ei, în mediul alexandrin, un anumit complex al distanței (nu mai puțin de 700 de ani despărteau pe Homer de marea școală filologică alexandrină care i-a "scris" opera). Conștiința "distanțării alienante", cum i-a spus Gadamer, la care s-a adăugat concepția privind funcția transcendentală a subiectului în exercițiul semnificării au determinat reflecția hermeneutică modernă să pună ca problemă principală a interpretării descoperirea intenției autorului. Autorul era văzut ca *autoritate* și nu ca simplu "scriitor" (cum este cazul în epoca noastră, când chestiunea interpretării *semnului ca semn* este abordată plecând de la schema formală a comunicării).

Teoriile actuale ale textului și ale lecturii au rupt definitiv cu tradiția hermeneutică modernă. Dincolo de faptul că intenția autorului empiric rămâne insondabilă, ea nu mai este importantă nici măcar ca principiu regulativ al interpretării și ar trebui să dispară cu totul din câmpul reflecției hermeneutice. De aici două consecințe: prima – că autorul și-a pierdut "autoritatea"; el nu mai este un model clasic ce trebuie urmat sau imitat, ci doar un element din actul comunicării – polul emițător. Această tendință era anunțată încă de hermeneutica gadameriană care arăta că înțelegerea este un simplu acord lingvistic în cadrul "dialogului care suntem". Viziunea impusă de Gadamer este că interpretul dialoghează cu textul căm în același fel în care două persoane conversează despre un subiect banal. De unde ideea că interpretarea nu trebuie să vizeze "lucrul în sine" al autorului, ci doar "fenomenul" său. A doua consecință este că, de acum, teoria interpretării poate să ignore glasul autorului empiric, chiar dacă acesta intervine *a posteriori* în discuțiile legate de propria sa operă, pentru a-și preciza intențiile. Când autorul viu validează sau respinge o anumită interpretare, confirmând sau infirmând scopurile ce-i sunt atribuite, el trebuie să admită că textul ar putea să spună și altceva sau *mai degrabă* altceva. Principalul motiv este că, în producerea operei, el ar fi putut să nu fie conștient de anumite aspecte ale semiozei. Limbajul poate să producă efecte de sens cu totul inedite, fiind supus istoricității și contingentei⁵. Un alt motiv ar fi acela că autorul ar putea să nu-și dezvăluie adevăratele intenții sau chiar să mintă în legătură cu anumite aspecte ale operei. Prin urmare, efortul de a cunoaște "lucrul în sine"

⁵ Ideea nu era străină fondatorului hermeneuticii moderne, Schleiermacher, care spunea că un autor nu poate fi niciodată conștient de întreaga sferă lingvistică în care este ancorat și, prin urmare, cineva din afara acestei sfere ar putea să înțeleagă textul chiar mai bine decât autorul. Această observație justă a lui Schleiermacher se referea la *interpretarea gramaticală*. Criticii săi au făcut caz însă de *interpretarea psihologică*. Atunci când spune că interpretul trebuie să surprindă intenția autorului, Schleiermacher nu avea în vedere o conștiință transcendentă (kantiană sau husserliană), ci toți factorii psihologici, chiar cei inconștienți, care contribuie la producerea textului. Plecând de la acest precedent Dilthey va putea introduce, mai târziu, conceptul de *trăire*.

al textului⁶, prin intuiție intelectuală (Schleiermacher își asuma această sarcină, în posteritatea lui Kant) nu mai poate să fie un țel pentru "munca interpretării". Chiar dacă am realiza acest proiect utopic, nu ne-ar fi de mare folos câtă vreme textul nu este ceva "pentru sine". Semnificația lui nu este dată, ci constituită în actul lecturii.

Dar trimiterea "la plimbare" a autorului empiric, în teoriile pragmatice ale receptării, nu este suficientă pentru a propune un concept valid de interpretare. Mai este nevoie și de a deplasa *limitele interpretării* și a reevalua condițiile în care vorbim despre înțelegerea textului. Hermeneutica modernă nu era lipsită de anumite reguli stricte de limitare a discursului interpretativ: intenția autorului empiric era ea însăși o limită, în sensul că nu se putea atribui autorului chiar orice. Conceptele de tradiție, spirit al epocii, influență, mentalitate veneau să delimiteze ceea ce se cădea să fie atribuit autorului. Este adevărat că se miza prea mult pe termenii continuității și totalității, dar nu se putea altfel, atâta timp cât trimiterea la *intentio auctoris* situa deja problema înțelegerii în decalajul imens dintre "fenomen" și "lucru în sine".

În ceea ce-l privește pe Umberto Eco, acesta observă, reflectând asupra condițiilor de validitate a interpretării, că uzurparea autorului din demnitatea sa hermeneutică este firească numai atâta timp cât, în discursul său secund, interpretul urmează să facă presupuneri doar cu privire la coerența textuală: "inițiativa cititorului constă în a face o coniectură în ce privește *intentio operis*. Această coniectură trebuie să fie confirmată de ansamblul textului ca tot organic"⁷. Numărul coniecturilor ce se pot face este, în principiu, infinit. Fără îndoială că, în practica interpretării, cititorul atribuie o intenție unui autor, dar acest autor este de fapt un autor-model înțeles doar ca o "strategie textuală explicită"⁸ sau "câmp de coerență conceptuală și stilistică"⁹.

⁶ Am preluat acest termen de la Nicolae Râmbu care l-a folosit frecvent în ultima vreme, mai ales în intervențiile sale de la Cercul de Hermeneutică. Pentru hermeneutica modernă acest „lucru în sine” era chiar intenția autorului „empiric”. Pentru noua teorie a interpretării „lucrul în sine” este limbajul însuși sau totalitatea „lumilor posibile” pe care le deschide procesul semiozei.

⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁸ *Ibidem*, p. 126.

⁹ *Ibidem*, p. 19.

Accentul cade pe conjectura însăși, pe deschiderea jocului de către un *lector fabulator*, printr-o formulare de genul: "autorul spune sau vrea să spună sau a crezut că vrea să spună [...]"¹⁰. Prin urmare, cititorul empiric pretinde, în mod firesc, că fabulația sa se referă la *ceea ce a spus autorul empiric*, dar, dacă presupunerile sale sunt validate de structura textului, avem de-a face cu un cititor-model care înțelege mesajul unui autor-model. Din perspectiva teoriei propuse de Eco, autorul nu mai există ca situație dată (psihologică, istorică, socială sau antropologică), ci numai ca principiu de validare a lecturii. Autorul a devenit o fantomă sau, cel mult, un fel de idee transcendentală postulată în vederea susținerii practice a lecturii. Este necesară aici trimiterea la Kant; în definitiv, Eco propune o teorie a lecturii care redescoperă valorile criticismului. Miza jucată ar fi critica empirismului și a dogmatismului din teoriile interpretării. Să explicăm acum această afirmație.

Teoria modernă a interpretării moștenea de la Kant (și de la idealismul german) ideea importanței subiectului sau conștiinței atât în actul producerii operei, cât și în cel al înțelegerii ei. Chiar dacă era marcată de descoperirea istoricității categoriilor rațiunii (la Dilthey) sau de recursul la o "metafizică panteistică a individualității" (la Schleiermacher), ea postula că direcția privilegiată a lecturii este descoperirea intențiilor și trăirilor autorului. Formula lui Dilthey cu privire la demersul exegetului genial este o dovadă că problemele teoretice ale interpretării au fost rezolvate prin apel la supoziții dogmatice. Înaintea lui Eco, această opțiune a fost deja criticată de Heidegger care a arătat că definirea obiectului științelor spiritului în termenii reprezentării nu este adecvată întrucât conduce la o criză a acestor științe, prin impunerea unor criterii de rigoare străine lor. Într-adevăr, co-genialitatea autorului și interpretului nu poate fi validată în sensul unei adecvări a intențiilor, a unei coincidențe a interpretării cu datul original. Stabilirea "adevărului" interpretării nu poate fi realizată în termeni verificaționiști. Efortul de a descoperi

¹⁰ Formularea aceasta aparține lui Derrida care atribuia o anumită intenție lui Descartes, într-o celebră dispută dusă cu Foucault pe tema *Meditației I*.

intenția originară și secretă a autorului făcea ca în locul marelui autor să apară de fiecare dată figura marelui exeget. Această concepție despre interpretare este comparată de U. Eco cu o "ședință de spiritism"¹¹. Teoria tradițională a lecturii, care își propunea explicit să recheme autorul din morți, uza de *intentio lectoris* fără să o recunoască. Atâta vreme cât intuirea datului originar rămâne o iluzie, hermeneutica modernă psihologistă introduce *cititorul pe ușa din dos*.

La rândul lor, teoriile receptării procedează invers, anunțând moartea definitivă a autorului empiric și asociind interpretarea cu utilizarea textului, în cadrul unei practici sociale. Desigur că acesta este un concept vulgar și foarte slab de interpretare, la fel ca și teoria utilitaristă a adevărului. Ca urmare, în cadrul teoriilor pragmatiste mai "serioase", se încearcă să se revină la un concept de *autor introdus pe ușa din dos*. Un astfel de caz este ipoteza autorului liminar situat "pe pragul dintre intenția unei ființe omenești și intenția lingvistică reliefată printr-o strategie textuală"¹². Iată cum explică U. Eco ipoteza autorului liminar: "cititorul poate face următoarea presupunere: dacă o făptură omenească normală care vorbește [o limbă] este sedusă de raporturile semantice dintre cuvinte *in praesentia* și cuvinte *in absentia*, de ce n-ar putea bănuî că și [autorul] însuși era inconștient sedus de aceste posibile efecte?"¹³. Eco respinge acest tip de autor *dosnic*, argumentând că nu este suficient pentru a pune o graniță între utilizare și interpretare. Tocmai de aceea, problema limitelor nu poate fi abordată decât plecând de la cele trei tipuri de intenție; putem discuta despre intenția cititorului sau intenția autorului doar în raport cu intenția operei (sau coerența textuală).

În acest sens, ideea de limită are la Eco un înțeles kantian. Mai întâi-unul negativ, căci este vorba de a pune limite cunoașterii-interpretare arătându-se că nu putem cunoaște-interpreta decât fenomene-texte; orice cunoaștere-interpretare care depășește cadrul prescris și se aventurează către lucrul în sine (autorul originar) sfârșește până la urmă în contradicții (cu litera textului). Prin urmare, teoria interpre-

¹¹ *Limitele interpretării*, p. 127.

¹² *Ibidem*, p. 126.

¹³ *Ibidem*, p. 127.

tării trebuie să fie o critică pentru a vedea în ce măsură poate lectura să fie o interpretare. A pune limite interpretării, în sens negativ, înseamnă a căuta mijloacele prin care să se evite manipularea textului.

Este realizată aici o cerință epistemologică de nivel critic, și anume că lectura trebuie să trimită numai la o experiență (interpretativă) posibilă. Criteriul ei de recunoaștere este de ordin formal și anume: interpretarea să fie întemeiată pe ideea de coerență internă a textului, iar grila de lectură să-i fie imanentă. Subiectul transcendențial al kantismului se regăsește în ideea cititorului-model, iar autorul-model corespunde lucrului în înțelesul de obiect transcendențial. Cu această observație am trecut, pe nesimțite, la sensul pozitiv al limitei: teoria critică a interpretării ne eliberează atât de "dogmatism" (utilizarea nelimitată a textului plecând de la supoziții și interese "date"), cât și de scepticism (negarea interpretării și a deschiderii textului către o lectură plurală, în structuralism). Abandonarea cititorului empiric și a autorului empiric, de către Eco, este o mișcare analogă abandonării, de către Kant, a psihologiei sau a genezei cunoașterii. Nu este vorba aici de o simplă analogie. Chiar de ar fi așa, este o analogie excepțională¹⁴. Cunoașterea (la Kant) și interpretarea (la Eco) au același comportament teoretic în raport cu experiența limitei. Putem uza, în consecință, în problema interpretării, de ambele sensuri ale limitei: punct până la care se poate merge și, totodată, condiție de la care se poate pleca. Între aceste două înțelesuri regăsim demersul circular al hermeneuticii: "cititorul empiric avansează conjecturi nu asupra intenției autorului empiric, ci asupra acelorale autorului-model [...] în acest punct cercetarea asupra intenției autorului și aceea asupra intenției operei coincid [...] cel puțin în sensul că autorul (model) și opera (coerență a textului) sunt punctul virtual spre care țintește conjunctura [...] textul e un obiect pe care interpretarea îl construiește în tentativa circulară de a se valida pe sine în baza a ceea ce ea constituie. Cerc hermeneutic prin excelență"¹⁵.

¹⁴ "O asemănare sau o analogie, orice statut epistemologic ar avea ele, sunt relevante dacă sunt excepționale", *Ibidem*, p. 120.

¹⁵ *Ibidem*, p. 37.

Suntem în rezonanță cu supoziția kantiană că obiectul nu este dat, ci construit, dar și cu ideea lui Foucault că autorul este o funcție sau o poziție asumată în ordinea discursului. Mai rămâne să fie construită figura cititorului; or, aceasta se află deja, în potență, în spațiul textului, ca cititor model. Condiția suficientă pentru ca un cititor empiric să devină un cititor model este ca acele conjecturi pe care le face să nu conducă la contradicții în raport cu ansamblul textului. O conjectură se dovedește o interpretare pertinentă dacă respectă coerența textuală, adică intenția operei. Ideea falsificării este asumată în cea mai bună tradiție popperiană (critică). *Logica cercetării* se anunță ca o soluție convenabilă pentru a rezolva problema validității în științele hermeneuticii. Dacă ea ar putea oferi condiții riguroase pentru validarea interpretării, atunci ar putea fi aplicată pretutindeni unde este în joc înțelegerea unui mesaj¹⁶.

Ideea de validitate rămâne în continuare importantă, dar nu mai are nimic în comun cu verificarea; nu există niciodată o lectură ultimă, adevărată, absolută, tot așa cum nu există un "adevăr manifest" al interpretării. *Modus tollens* din logică spune că "dacă dintr-o propoziție poate fi derivată fie și o singură consecință falsă, propoziția este falsă". Formularea îi aparține lui Kant și este preluată, de Popper, ca motto la *Logica cercetării*. Semnificația ei este că procedeul

¹⁶ Voi observa aici că discuțiile legate de modelul științelor spiritului și "rătăcirea" lor metodologică au avut sens atâta timp cât era în joc o experiență "manifestă" a adevărului. Dezamăgirea metodologică era dată de faptul că idealul verifiționist, preluat din științele naturii, nu putea să fie satisfăcut pe terenul interpretării. Am văzut că ideea adevărului corespondență, ca adecvare a lucrului cu intelectul, nu are nici un sens în interpretare (și deci în științele istorico-hermeneutice), ea fiind un simplu pretext pentru utilizarea textului. De aceea s-a căutat, prin Gadamer în special, să se impună ideea unui "adevăr hermeneutic" care să se definească prin acordul stabilit pe calea dialogului, cu privire la "lucrul însuși". Numai că "fuziunea de orizonturi" poate să rămână în afara oricărei proceduri de validare a interpretării și să deschidă o frumoasă perspectivă pentru utilizarea textelor și pentru mistificare, cum a observat Habermas. Tocmai de aceea, s-a simțit nevoia revenirii la text, prin Ricoeur și prin post-structuraliști. Asta numai pe de-o parte. Pe de altă parte, logica popperiană a falsificării, care respinge verificarea chiar și pentru științele naturii, poate să elimine una dintre supozițiile pe care a fost clădită diferența metodologică dintre științele naturii și științele umane.

negativ al respingerii și criticii conjecturilor are, până la urmă, o valoare pozitivă, contribuind la dezvoltarea cunoașterii (la Popper) sau la validarea "lumilor posibile" deschise în cadrul lecturii.

În teoria interpretării, prin "lume posibilă" nu trebuie să înțelegem orice lume imaginabilă¹⁷, dar nici lumile *goale* propuse de logica modală, deși ea are câte ceva din fiecare. Eco discută conceptul de "lume posibilă" așa cum este el conturat în teoriile narativității, ca lume "descrisă de o serie de expresii lingvistice pe care cititorii sunt obligați să le interpreteze"¹⁸. Dar interpretarea trebuie să respecte, pe de-o parte, condiția logică a posibilității, adică "să aibă loc *ca și cum* [subl. n.] s-ar referi la o stare de lucruri posibilă în care dacă *p* este adevărat, atunci *non-p* este fals", iar, pe de altă parte, să lase un spațiu de joc pentru exercițiul imaginației, să fie "flexibilă", în sensul că "indivizii pot suferi schimbări, pot pierde sau dobândi noi proprietăți (în acest sens o lume posibilă este și o desfășurare de evenimente și poate fi descrisă ca o succesiune de stări ordonate temporal)"¹⁹. Termenul "lume posibilă" nu are, la Eco, o semnificație realistă (în sensul lui Lewis), ci una culturalistă (în sensul lui Goodman) sau semiotică (cf. *Lector in fabula*). Aspectul constructivist îi permite autorului italian să aplice teoria lumilor posibile la teoria interpretării și să justifice pluralitatea interpretărilor pentru orice realitate (textuală) dată. Din punct de vedere cultural sau semiotic "posibilitatea este un mijloc și nu un scop în sine. Explorăm pluralitatea acestor *possibilia* cu scopul de a găsi un mod adecvat pentru *realia*"²⁰.

Teoria critică a falsificării permite unui mare număr de conjecturi să fie acceptate ca interpretări valide pentru un text. Se pune însă problema, acum, dacă există sau nu o diferență de nivel între limbajul textului (ca limbaj obiect) și limbajul interpretărilor (ca meta-limbaj critic). Pentru a admite o conjectură oarecare, în baza coerenței

¹⁷ "Există diferențe între lumile posibile și cele imaginabile (...) unele stări de lucruri imaginabile ar putea fi de fapt imposibile, iar unele posibile s-ar putea afla dincolo de capacitatea noastră de concepere", *Limitele interpretării*, p. 236.

¹⁸ *Ibidem*, p. 224.

¹⁹ *Ibidem*, p. 225.

²⁰ *Ibidem*, p. 227.

sale cu textul, este absolut necesar ca ea să fie formulată în același limbaj, astfel încât să poată constitui împreună cu acesta un sistem omogen. Ideea de pluralitate nu ar avea și sensul de alternanță sau de concurență dacă interpretările ar fi formulate într-un limbaj străin (limbajului obiect). Nu ar mai exista atunci nici un control al lor; ele ar fi "lumi imaginabile" fără a fi și "lumi posibile". "Lumile posibile sunt constructe culturale, dar nu toate constructele culturale sunt lumi posibile"²¹. Criteriul de economie sau de diferență nu-l putem găsi decât acolo unde posibilul converge cu realul, și anume în exigența de a considera "și lumea actuală sau reală ca un construct cultural"²², "precum lumea descrisă de *Enciclopedia Treccani* sau de *Corriere della serra* (o lume în care orașul Madrid este capitala Spaniei, Napoleon a murit pe insula Sfânta Elena, doi plus doi fac patru, e imposibil să fii propriul tău tată, iar Pinocchio nu a existat niciodată ca personaj literar)", ceea ce revine la a spune că lumea actuală există pentru noi ca o "multitudine de imagini ale lumii sau descrieri de stări". "Firul roșu kantian" se toarce în varianta sa lingvistică din *Tractatus*-ul lui Wittgenstein: orice text spune ceva numai în măsura în care este interpretat, adică în măsura în care este făcut să fie o imagine a lumii. Oricât de fabulos ar fi acel text, el este, în potență, o imagine a lumii reale, având ca țință încercarea de a "demonstra că legile imparate sunt valabile și în lumea reală". Cititorul empiric se înscrie în lectură ca cititor model numai dacă avansează conjecturi ce se înscriu în acest program. Textul nud, ca fenomen sau "manifestare lineară", nu este un construct, ci doar materia unui construct. El nu deschide o "lume posibilă" decât cu tot cu interpretarea sa; fără cititorul model nu reprezintă decât o "strategie lingvistică destinată să declanșeze o interpretare din partea [acestuia]"²³.

Stăruie însă, în mintea mea, o întrebare: unde găsim criteriul de falsificare a interpretărilor rele dacă textul nu spune nimic fără interpretări? Sau, altfel: de unde știm că anumite conjecturi ale cititorului empiric sunt interpretări ale cititorului model? Sau, în altă

²¹ *Ibidem*, p. 227.

²² *Ibidem*, p. 225.

²³ *Ibidem*.

variantă: ce înseamnă oare *coerența textului* dacă acesta, închis în el însuși fără interpretarea care îl deschide, nici nu-și poate defini propriile axiome? Ar trebui ca o *lume goală* să fie suficient de mobilată pentru ca ea să poată fi raportată la o *lume mobilată*. Dacă "fiind conturate de un text, [lunile posibile] există în afara textului numai ca rezultat al unei interpretări"²⁴, atunci trebuie să fie date câteva criterii semantice minime, dar suficient de tari pentru a defini "contextualitatea", astfel încât un număr oarecare de coniecturi să poată fi respinse. Condițiile pentru "mobilarea" textului, Eco le-a și găsit: "foarte adesea, principiul de contextualitate se dilată până la un principiu de intertextualitate"²⁵. Există întotdeauna un număr de elemente deja admise în cadrul unei culturi, texte anterioare cu tot cu interpretările lor, la care textul actual trimite explicit sau implicit prin interpretările lui potențiale. Criteriul de demarcație între coniecturile bune și cele rele este gradul lor de aparență la "ordonarea pe care o întreagă enciclopedie intertextuală a atins-o într-o anumită cultură"²⁶. "Ansamblul imaginilor lumii actuale este enciclopedia sa potențială, maximală și completă"²⁷.

Putem spune că ideea de "lume posibilă" conține ambele sensuri ale limitei: de-limitează în masa coniecturilor numai acele variante care satisfac criteriile de economie și se înscriu într-o imagine coerentă a lumii actuale și, totodată, permite interpretării să fie plurală sau deschisă. A pune limite interpretării nu înseamnă a proclama adevărul unei singure lecturi. S-ar ajunge la un soi de fundamentalism care ar interzice orice nouă tentativă de a actualiza mesajul textului. Atâta timp cât admitem că hermeneutica trebuie să depășească condiția reprezentabilității și vrem să eliminăm "mitul datului" din practica interpretării, limitarea trebuie să îndeplinească în egală măsură un rol negativ și un altul pozitiv. Pentru a păstra sensul kantian al limitei, nu trebuie s-o înțelegem numai ca "margine", "în orice limită [Grenzen] este și ceva pozitiv [...] în timp ce marginile

²⁴ *Ibidem*, p. 226.

²⁵ *Ibidem*, p. 180.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 226.

[Schranken] nu cuprind decât simple negații"²⁸. Limita este condiția însăși a interpretării, cea care o definește ca fiind diferită de utilizare, dar și de cunoașterea univocă din științele naturii. Caracterul ei ambivalent este în măsură să dea seama de comportamentul duplicitar al operei: acela de a fi, pe de o parte, un sistem infinit interpretabil, iar, pe de altă parte, o "lume mică" care să falsifice conjecturi.

Am văzut că scoaterea din drepturi a interpretărilor proaste impune ca "un text să fie luat ca parametru al propriilor lui interpretări"²⁹. Punerea în practică a acestui principiu sănătos depinde de formularea unor condiții de ordin semiotic care să definească interpretabilitatea semnului. Metodologia popperiană nu poate oferi singură o bază pentru o teorie a interpretării textelor, deoarece este, în esență, o logică. Ca urmare, ea nu se interesează de geneza enunțurilor (care țin de psihologie) și, de bună seamă, nici de condițiile lingvistice sau pragmatice ale formulării lor. Iată ce spunea Popper referitor la acest aspect: "Dacă într-o bună zi oamenii de știință care fac observații nu ar mai putea cădea de acord asupra enunțurilor de bază, aceasta ar însemna eșecul limbii ca mijloc de comunicare universal, adică ar însemna un nou "turn Babel"³⁰. Logica popperiană face așadar presupunerea că oamenii gândesc, comunică, au interese de cunoaștere și formulează ipoteze (ceea ce aparține de contextul genezei, cum l-a numit Reichenbach), dar nu se ocupă decât de "contextul justificării". Aplicarea ei la domeniul interpretării textelor nu este lipsită de anumite dificultăți. Cea mai mare dintre ele este aceea că "falsificatorii potențiali" ai ipotezelor din domeniul cunoașterii științifice sunt enunțuri mai puțin discutabile, capabile de a întâlni acordul unanim deoarece "au forma enunțurilor singulare existențiale [...] sunt deci enunțuri care afirmă că într-o regiune determinată a spațiului și timpului are loc un eveniment de tip observabil"³¹. Adică sunt enunțuri descriptive care, deși nu descriu experiențe fundamentale (trăiri perceptive), trebuie să întrunească acordul de principiu al oamenilor

²⁸ Kant, *Prolegomene*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 158.

²⁹ *Limitele interpretării*, p. 38.

³⁰ Karl Popper, *Logica cercetării*, Editura științifică și Pedagogică, 1981, p. 132.

³¹ *Ibidem*, p. 130.

de știință, dat fiind că tendința cercetării este de a restrânge cât mai mult posibil numărul ipotezelor și de a închide interpretările divergente, prin descoperirea unor teorii cu un grad mai înalt de coroborare. Interesul lui Eco este, dimpotrivă, acela de a "deschide" opera către interpretarea plurală, numai că deschiderea trebuie supusă unui criteriu de demarcație sau "principiului kantian". Este vorba de a "stabili ce anume trebuie protejat pentru a deschide și nu ce anume trebuie deschis pentru a proteja"³².

Nu ne vom putea aștepta să aplicăm toată logica popperiană la teoria interpretării; totuși, dacă se încearcă construirea unei teorii critice (în sens popperian), bazată pe ideea falsificării conjecturilor, cred că sunt necesare mai multe elemente decât a pus Eco în *Limitele interpretării*. De pildă, este de neconceput elaborarea unei teorii a falsificării fără a lămuri în prealabil statutul falsificatorilor potențiali. Teoriile din științele empirice, spunea Popper, trebuie să satisfacă anumite cerințe de ordin logic. Ele trebuie să fie sisteme ipotetico-deductive bine formate, adică să fie logic-consistente (consecințele lor deductive să nu conducă la contradicții) și, în plus, să nu fie tautologice (să nu fie valide necondiționat, pentru că atunci n-ar spune nimic despre fapte și nu ar conduce la progresul cunoașterii). Popper introduce noțiunile de *conținut informativ* și *conținut empiric* (mulțimea enunțurilor incompatibile care pot falsifica teoria sau predicțiile ei). El nu discută despre falsificarea conjecturilor înainte de a formula condiția ca ele să fie falsificabile și de a să defini falsificabilitatea în termeni preciși.

Or, falsificatorii potențiali ai interpretării nu pot fi căutați în enunțuri despre fapte observabile. Eco este convins că putem să lăsăm în seama "coerenței textuale" sarcina logică de a falsifica interpretările rele. Ar trebui să avem în vedere "cum anume poate opera și trebuie să-și prevadă propriul cititor"³³. Dacă ar fi să comparăm falsificarea interpretărilor cu falsificarea teoriilor, am observa că ideea de coerență internă a interpretării, faptul de a fi "bine formată" nu este și nu poate

³² *Limitele interpretării*, p. 30.

³³ *Ibidem*, p. 30.

fi concepută în afara textului însuși, decât ca o lume posibilă imposibilă "pe care cititorul model trebuie să o conceapă numai atât cât este necesar să înțeleagă că, de fapt, este imposibil să o facă"³⁴. În calitate de sistem coerent, textul face propriile sale predicatii în direcția cititorului model, asta pe de o parte. Pe de altă parte, interpretarea este și ea un text și poate să prevadă propriul său cititor-model, conducând la anumite consecințe care vor putea fi infirmate, mai devreme sau mai târziu, de textul *pattern*. *Interpretarea trebuie să fie falsificabilă* în sensul că enunțurile textului de bază ar putea să contrazică fie enunțurile ei explicite, fie pe cele care vor fi derivate consecvent din ele. Dar atunci cum delimităm *conținutul informativ* (sau semantic) al interpretării, falsificatorii ei potențiali, cât timp enunțurile textului *pattern* nu au semnificație decât prin interpretare? Este vorba, în acest caz, sau despre o interpretare minoră care se integrează într-o anumită tradiție de lectură (paradigmă), sau despre o interpretare "eroică" al cărei efect este de a rupe cu orice tradiție și de a defini *ea însăși* coerența textului *pattern*. Asupra interpretării minore nu are sens să insistăm deoarece merge pe un drum trasat dinainte și este, în consecință, dogmatică. Interpretarea paradigmatică este un demers circular întrucât își construiește singură obiectul, iar acesta o validează. Prin urmare nu există, de fapt, falsificatori potențiali. Aceasta revine la a spune că, dacă vom considera un text drept propriul său parametru de interpretare, nu vom putea aplica consecvent principiul falsificabilității.

Potrivit celui de-al treilea principiu popperian al testării teoriilor, falsificarea coniecturilor ar trebui să însemne că textul însuși este o coniectură, iar interpretările tendințe de a-l încorpora în "teorii" mai largi sau chiar de a-l falsifica. Dar Eco nu vrea să admită că textul este o "lume posibilă", ci spune că este mai degrabă o strategie discursivă care deschide "lumi posibile". Probabil că el ar conține acele "enunțuri de bază" pe care le căutăm și care sunt un pretext pentru a construi "lumi posibile". *Coerența textuală* nu este decât conținutul informativ al interpretării și nu este "dată", ci urmează să

³⁴ *Ibidem*, p. 237.

fie delimitată prin formularea conjecturii. Ea este admisă prin preeminența sensului literal, la fel cum enunțurile de bază popperiene sunt stabilite prin simplu acord (deducerea sau negocierea lor ar putea continua la infinit). Putem discuta la infinit în legătură cu semnificația cuvintelor sau cu sensul frazelor, dar vom admite întotdeauna existența unui sens literal fără de care nici un alt tip de sens sau de intenție nu ar putea fi bănuită în text. Prin urmare, falsificatorii potențiali ai oricărei interpretări sunt semnificații literali pe care se structurează orice intenție a operei.

Or, semnificații literali nu depind de opera însăși decât în măsura în care ea este "eroică"³⁵ și stabilește ea însăși acești semni-ficați, impunându-i unei culturi întregi. Dar, chiar și așa, sistemul lingvistic nu poate fi controlat de către anumite performanțe fără a le controla el însuși, iar aceasta înseamnă, de fapt, că falsificatorii potențiali ai interpretării – adică semnificații literali (sau corespondenții "enunțurilor de bază") – trebuie căutați în afara coerenței textuale, în enciclopedia potențială sau intertextuală. Principiul de contextualitate se dilată nu "deseori" (cum spune Eco), ci *întotdeauna* până la un principiu de intertextualitate. Faptul ar permite să definim coerența textuală nu ca pe un "dat" sau presupus, ci ca pe o convenție. Acest principiu ar situa falsificatorii potențiali nu în text, ci în afara lui, în enciclopedia intertextuală, și ar da șansa de a formula conjecturi poate falsificabile în text, dar coroborate în ansamblul enciclopediei.

Eco admite însă un principiu de toleranță derivat din concepția sa asupra "operei eroice". Acest principiu nu satisface cerințele falsificării deoarece nu definește falsificabilitatea. Eco admite că, dacă există un text, există și un cititor model, adică o lume posibilă care ar putea fi și imposibilă: constatarea inexistenței vreunui sens mai poate fi un sens, adică o interpretare corectă. Admiterea acestui paradox creează unele probleme în transferul principiului popperian de demarcație, de la problema adevărului la problema sensului. Este normal ca logica falsificării să nu fie dusă până la ultima sa consecință, ci să fie

³⁵ Concepția lui Popper privind logica cercetării se bazează pe "știința eroică" (vezi în acest sens Mircea Flonta, *Studiu introductiv la Logica cercetării*).

limitată la nevoile interpretării. Una dintre aceste nevoi pare să fie aceea de a exagera criteriile de economie și de a păstra ideea pluralității. Dacă adevărul este unic și restrictiv (cel puțin așa ne place să credem), sensul trebuie să fie plural și tolerant.

Ca urmare, Eco încearcă să depășească pericolul univocității la care ar conduce aplicarea riguroasă a principiului că textul trebuie luat ca parametru al propriei sale interpretări. Ideea coerenței textuale și a "depășirii psihologismului" printr-o logică a cercetării textuale a fost dragă structuralismului ortodox. A pune limite interpretării, într-o manieră formală, presupune, până la un punct, a merge pe mâna structuralismului. Punctul critic îl reprezintă ideea însăși de structură, prin care structuralismul ortodox se integrează într-un fel de dogmatism metafizic. Dar, pentru că ideea "morții autorului". empiric este fidelă tezelor structuraliste privind interpretarea, avem de-a face, la Eco, cu un gen de structuralism fără structură³⁶. Am putea vorbi de un structuralism "critic" sau "pragmatic" de vreme ce recuperarea adevărului coerență, prin validarea (falsificarea) interpretărilor, este dublată de interesul pentru domeniul pragmatic: "utilizarea și interpretarea sunt desigur două modele abstracte. Fiecare lectură rezultă întotdeauna dintr-o îmbinare a acestor două atitudini"³⁷. Am aflat, așadar, rațiunea de a limita logica popperienă și rostul încercării de a defini *nu falsificabilitatea, ci interpretabilitatea*. Eco desfășoară acest program prin resuscitarea ideii de *interpretant* din semiotica lui Peirce, care îi permite să păstreze "firul roșu kantian", pe de o parte, și să depășească, pe de altă parte, supoziția esențială a structuralismului: dualitatea săracă, saussureană a semnului definit ca relație semnificant – semnificat. Eco observă de altfel că în semiotica peirceană nu există loc pentru un subiect empiric, receptor sau emițător. Limbajul este văzut ca mediu universal în care se produce interpretarea, iar posibilitatea criticii este deschisă prin exigența că "un meta-limbaj critic nu e un limbaj diferit de propriul său obiect și, în acest sens, e o

³⁶ *Limitele interpretării*, p. 41.

³⁷ *Ibidem*, p. 41.

funcție pe care orice limbaj o îndeplinește când vorbește despre sine însuși³⁸.

Revitalizând semiotica lui Peirce, Eco află un bun prilej metodologic pentru a depăși cele două poziții fundamentaliste tradiționale: una care gândește un adevăr al interpretării ca *adequatio rei et intellectus* (hermeneutica psihologistă) și alta care procedează prin *regressus ad infinitum* (semioza hermetică). "Pe de o parte se afirmă că a interpreta un text înseamnă a-i pune în lumină semnificatul intenționat de autor sau natura lui obiectivă, esența sa independentă de interpretarea noastră. Pe de altă parte, se afirmă că textele pot fi interpretate la infinit [...] Principala caracteristică a derivei hermetice ni s-a părut a fi abilitatea necontrolată de a aluneca de la semnificat la semnificat, de la asemănare la asemănare, de la o conexiune la alta"³⁹. Și structuralismul s-a plasat împotriva acestor extreme, fiind chiar expresia unui efort radical de a pune limite interpretării (de exemplu, M. Foucault critica în mod expres investirea interpretării cu demnitatea de strategie metodologică și discursivă a științelor umane). Semiotica pragmatistă a lui Pierce pare să fie un instrument mai bun decât structuralismul deoarece:

- 1) nu se întemeiază nici ea pe ideea de subiect⁴⁰;
 - 2) dar lasă deschisă în același timp posibilitatea interpretării multiple.
- Eco arată motivele pentru care nu trebuie să confundăm semioza nelimitată a pragmatismului cu semioza hermetică. Principiile lor sunt în esență contrare. Deriva infinită se bazează pe credința că un semn ne ajută întotdeauna să *cunoaștem altceva*, pe când definiția peirceană a semnului are în vedere doar *cunoașterea a ceva în plus*. Procesul semiozei, în accepția pragmatismului, nu înaintază la infinit, ci către atingerea unui interpretant logic final. Se spune că "semioza este

³⁸ *Ibidem*, p. 38.

³⁹ *Ibidem*, p. 372.

⁴⁰ Eco inventariază câteva trăsături: „orice expresie trebuie să fie interpretată de altă expresie și tot așa la infinit; activitatea de interpretare este unica modalitate de a defini conținutul expresiei; semnificatul expresiei crește prin intermediul interpretărilor; semnificatul complet al unui semn nu poate să fie decât înregistrarea istorică a efortului pragmatic care i-a însoțit fiecare apariție contextuală; a interpreta un semn înseamnă a prevedea toate contextele posibile în care poate să fie înserat”.

virtual nelimitată, dar scopurile noastre cognitive organizează, încadrează și reduc această serie nedeterminată și infinită de posibilități. În cursul unui proces semiozic ne interesează să știm numai ceea ce este relevant în funcție de universul discursului determinat"⁴¹.

Eco face să intervină jocul limitei, cu dublul său aspect, și în preluarea lui Peirce. Ca și logica popperiană, concepția lui Peirce servește numai până la un punct. Ceea ce pare rezonabil în semiotica pragmatismului american (cum ar fi faptul că permite depășirea nu doar a psihologismului și a semiozei hermetice, dar și a structuralismului) poate fi în aceeași măsură și inacceptabil. Lui Eco i se pare, poate pe bună dreptate, că semioza nelimitată nu respectă cerința failibismului popperian: Peirce admite un "semnificat transcendent" care, e adevărat, nu se află la începutul interpretării, ca fundament al ei, ci este instituit către sfârșitul procesului istoric de interpretare, prin decizia comunității de a accepta ceva anume ca fiind (definitiv) "adevărat". Semioza nelimitată ar căpăta așadar un aspect verificaționist: "Peirce susține că conjecturile sunt forme de inferență valide în măsura în care sunt nutrite de o precedentă observație"⁴².

Limita interpretării trebuie să intervină tocmai în jocul de a elibera lectura de orice constrângere și de a lăsa voința interpretului să folosească lectura într-un anumit scop. Semioza peirceeană ar rezolva problema utilizării textului prin evaluarea importanței interpretării în cadrul unui acord social. Totuși, Eco optează, cum știm, pentru critica popperiană, considerând că este mai ușor să recunoști interpretările rele decât să decizi care anume sunt bune. Interesul său este de a defini însăși semioza nelimitată în mod negativ, arătând "ce nu este și ce nu poate să fie aceasta". Credința mea este că Eco ne oferă el însuși un bun exemplu de utilizare, atunci când decide să amendeze, prin logica lui Popper, concepția lui Peirce despre interpretarea infinită, și să limiteze apoi și aplicarea principiului popperian la practica interpretării, prin ideea unei semioze cu adevărat nelimitate. El acceptă ideea semiozei nelimitate, dar nu și consecințele ei pragmatice, găsind

⁴¹ *Limitele interpretării*, p. 374.

⁴² *Ibidem*, p. 290.

inacceptabilă ideea caracterului cumulativ al interpretărilor. Dacă admitem că interpretarea unui text "crește" în cadrul procesului istoric, o logică a bunului simț ne cere să gândim că această creștere se va opri undeva, adică exact acolo unde textul interpretat va înceta să mai suscite interesul comunității pentru lectură. Ca urmare, interpretarea va fi considerată încheiată, sau epuizată, caz în care e normal să se vorbească de un interpretant final. Tendința lui Eco, structuralistă *par ailleurs*, de a aborda problema interpretării din perspectiva unei "autonomii a limbajului" îl conduce la convingerea că, atâta timp cât există limbaj și orice parte a acestui limbaj poate deveni un interpretant "și tot așa la infinit", procesul interpretării trebuie să fie un infinit mărginit într-o parte. Un fel de șir al numerelor naturale, minus ideea creșterii continue.

A accepta că interpretarea poate să se oprească undeva este echivalent, pentru Eco, cu a admite "mitul datului". De aceea, el spune că "încrederea lui Peirce într-un astfel de acord între intelect și cursul evenimentelor este mai mult evoluționistă decât raționalistă"⁴³. Aceasta ca și cum termenii "evoluționism" și "raționalism" ar fi incompatibili, iar Peirce, care începea – promițător – ca raționalist, ar sfârși – inconsecvent – ca evoluționist. Eco pare să fie convins că Peirce ar avea o propensiune înspre evoluționism, iar acest fapt l-ar împiedica să fie așa cum se aștepta el să fie, adică raționalist. Or, dacă ne gândim la tradiția hermeneutică hegeliană ca la un contra-exemplu, ne dăm seama că cei doi termeni nu sunt contrari. Animați însă de un spirit de toleranță, sau poate constrânși de autoritatea lui Eco, vom bănuî că există o rațiune în spusele sale. Vom proceda în consecință și vom accepta că, într-un sens restrâns – cât de restrâns se va vedea –, cei doi termeni chiar sunt incompatibili. Apoi, vom avansa unele conjecturi și vom vedea dacă le putem falsifica (sau nu) pe baza coerenței textuale. Altfel spus, vom încerca să ilustrăm metoda lui Eco pe propriul său text.

Ipoteza I: *Eco înțelege prin "evoluționism" avansarea semiozei către un punct terminus* (idee cu care nu poate fi de acord),

⁴³ Popper, *op.cit.*, p. 59

iar prin "raționalism" – concepția popperiană din „Logica cercetării” (care respinge ideea că putem ajunge la un termen final întrucât nu există un adevăr manifest).

În acest sens, raționalismul popperian este contrar "evoluționismului" peircean care postulează că interpretarea trebuie să fie (sau poate să fie) *saturată* într-un moment istoric. Sensul frazei lui Eco ar fi așadar acesta: "Peirce este mai degrabă fundamentalist (dogmatic) decât raționalist (critic)", și, într-adevăr, aici înțelegerea datorează totul unui principiu de coerență internă.

Nu mă îndoiesc că Eco însuși, cel empiric, ar admite întru totul această interpretare care satisface criteriile de economie admise mai înainte. Dar să vedem dacă mai sunt posibile și alte "lumi" conjecturale care să poată fi admise în baza principiului falsificării și al coerenței textuale.

Ipoteza II: *Eco folosește în mod ilicit principiul popperian al falsificării, izolându-l de condițiile metodologice care îl promovau.* **Dovadă:** Popper considera că problema fundamentală a epistemologiei este cea care privește creșterea cunoașterii⁴⁴. Și chiar dacă creșterea cunoașterii nu înseamnă chiar progresul ei, este oricum o condiție a acestuia. Până la urmă, concepția lui Popper se integrează și ea într-o perspectivă evoluționistă. Este adevărat, progresul nu se datorează faptului că acumulăm în decursul timpului tot mai multe experiențe perceptive⁴⁵. Într-un anumit sens, progresul cunoașterii nu este cumulativ. El nu presupune o trecere continuă și uniformă de la un sistem de enunțuri la un alt sistem de enunțuri. Teoriile nu cresc neapărat unele din altele, nu sporesc precum exegeza talmudică de-a lungul secolelor. De fapt, acest aspect ține de contextul genezei și este irelevant. De contextul justificării ține activitatea logică de a le compara unele cu altele și de a le falsifica, de a le ridica unele împotriva altora și de a le abandona pe cele inefficiente sau inutile. Dacă privim teoriile ca "interpretări", atunci cu greu am putea admite o formă de *evoluție discursivă* în care ele să se integreze. Și totuși, pe

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ *Ibidem*, p. 268.

de altă parte, o teorie nouă poate fi un sistem de semne prin care să cunoaștem *ceva în plus*. E adevărat că nu acumulăm experiențe perceptive, în schimb acumulăm mai multe "enunțuri de bază". Prin creșterea "bazei empirice" a teoriilor, crește și conținutul lor informativ, adică sporește numărul enunțurilor care ar putea falsifica teoria. (Astăzi noi am putea formula o ipoteză asemănătoare cu "modelul planetar" al atomului, dar aceasta ar fi falsificată imediat de "baza empirică" pe care fizicienii o au la îndemână). În consecință, concepția lui Popper privind creșterea cunoașterii trebuie considerată ca fiind una evoluționistă.

În măsura în care admitem acest lucru, suntem constrânși, în teoria interpretării, să arătăm că "lunile posibile" pe care le deschide textul în cadrul procesului de interpretare, nu sunt indiferente din punct de vedere valoric și că, cel mai adesea, ele se falsifică între ele, conform celei de-a treia exigențe a logicii cercetării. Într-un singur caz nu s-ar putea arăta că unele reprezintă un progres în raport cu altele, și anume când "coerența textuală" ar fi definită o dată pentru totdeauna, într-un limbaj riguros, astfel încât toate interpretările corecte, fiind deschideri sau consecințe ale textului, ar fi compatibile între ele și nu s-ar mai falsifica. Ele ar fi toate un fel de teoreme ce pot fi deduse din aceleași primitive ale sistemului. Dar, în acest caz, am vorbi, de fapt, de o singură "lume posibilă", în raport cu care interpretările nu ar fi decât descrieri ale diferitelor sale regiuni. Asta pe de o parte. Pe de altă parte, acest lucru este imposibil atâta timp cât s-a admis că textul nu spune nimic fără interpretarea lui. Adică textul, ca strategie discursivă care nu este încă o lume posibilă, spune totuși ceva și prin interpretările lui proaste, care vor trebui falsificate. Cum coerența textuală se construiește prin interpretare, ideea confruntării diferitelor interpretări între ele, fie proaste, fie bune, a devenit necesară. Ceea ce conduce, în mod firesc, la ideea că numita "coerență textuală" se construiește pragmatic, poate chiar în cadrul unui proces istoric ce va culmina cu un interpretant final și cu definirea finală a unei coerențe. Nu este nici un secret că un text coerent și răs-interpretat în evul mediu poate să nu mai aibă nici un fel de coerență în anul 2000, când singura coniectură care ar putea fi făcută ar fi că: "acest text este

neinteligibil". Dar nu aceasta este chestiunea, ar putea să spună un cititor-model al lui Eco. Faptul că nici un cititor empiric nu găsește posibilitatea de a formula conjecturi cu privire la un text nu înseamnă că acel text nu are interpretări, sau că nu există "lumi posibile" pe care el să le poată deschide. La care noi răspundem: De acord. Dar faptul de a admite o serie nelimitată de "lumi posibile" nu înseamnă deloc că nu există "cea mai bună lume posibilă". Pentru Leibniz, gânditorul care a conceput o metafizică a "lumilor posibile", toate lumile posibile sunt în intelectul infinit al lui Dumnezeu, dar Dumnezeu le supune cerinței a treia popperiene, cea ignorată de Eco, astfel încât la un moment dat, una dintre ele va fi mai "reală" sau mai "actuală". Logica popperiană nu interzice ca mai multe teorii sau interpretări să poată fi admise, dar exigența creșterii cunoașterii va conduce până la urmă la ierarhizarea teoriilor după gradul lor de coroborare.

Desfășurarea interpretării în planul semnificațiilor (care sunt multiple) și nu al adevărului nu este un motiv suficient pentru a păstra în indiferență pluralitatea "lumilor". Aplicarea principiului falsificării la practica interpretării textelor ar trebui consolidată prin atenția sporită față de chestiunea coroborării. Popper a arătat suficient de clar că verificarea și coroborarea nu sunt deloc același lucru. Or, Eco discută despre falsificare fără să admită ideea de coroborare care ne-ar conduce mai hotărât la nivelul deciziei pragmatice de a ierarhiza interpretările. Toate acestea pentru că el nu agreează "consecințele pragmatismului" (lui Peirce) referitoare la acordul comunității de a-și considera interesele satisfăcute și de a "opri" interpretarea.

Ipoteza III: *Eco nu folosește corect ideea "creșterii interpretării", a lui Peirce.* **Dovadă:** Până la un punct, semioza peirceeană și logica popperiană merg mână în mână pentru a critica și pune limite celor două atitudini fundamentaliste: semioza hermetică și hermeneutica reprezentationalistă. O dată respinse acestea, Eco se așteaptă ca pragmatismul peirceean să aducă un plus de lumină în aplicarea logicii popperiene. Și anume, logica popperiană trebuie alimentată permanent cu conjecturi, dar fără a face prea mult referință la nivelul empiric (social, psihologic, antropologic, istoric). Cu toate că Eco spune în deschidere, citând din *Opera deschisă* că mesajul capătă semnificati-

vitare doar în raport cu o situație dată, această situație nu intervine în logica interpretării decât ca *posibilitate formală*. Or, interpretarea nu este totuși o teorie științifică care să poată fi privită numai la nivel logic, indiferent de contextul descoperirii. Fără a susține deloc nevoia reconstituirii procesului de producere a operei, voi spune, totuși, că, în practica interpretării, problema sensului este mai sensibilă la contextul genezei decât este, de exemplu, problema adevărului. Tocmai de acest lucru pare să fie conștient și Eco, căruia semiotica lui Peirce îi oferă șansa de a face ca, în teoria interpretării, să intervină contextul genezei, dar numai în mod formal. Îndrăznesc să spun că Eco a simțit că logica cercetării duce lipsă de o "estetică transcendentală". Conjecturile subiectului empiric aparțin psihologiei, iar acest nivel nu-l interesează pe Eco (deoarece nu-i interesase nici pe Kant, nici pe Popper). Totuși, teoria interpretării trebuie să lămurească locul transcendental al conjecturii; de aceea, Eco trebuie să ofere un substitut de estetică transcendentală (numai în raport cu aceasta există "sens și semnificație", obișnuia să spună Kant). Dimensiunea pragmatică a semiozei poate să lămurească problema conjecturii fără a face apel la domeniul empiric. Vom gândi așadar că între semnificat și semnificant intervine un al treilea termen: interpretantul. Interpretantul camuflează subiectul empiric și oferă conjecturii o sursă transcendentală, care aparține limbajului. Ideea că metalimbajul critic nu are nevoie să fie în afara limbajului obiect este foarte convenabilă: interpretantul nu trebuie să vină din afara sistemului lingvistic, ci din interiorul lui. Mai clar, interpretantul nu are legătură cu intenția autorului sau cu utilizatorul (cum va crede mai târziu Morris, pe care Eco îl respinge, de asemenea). Până aici lucrurile par bine așezate pentru teoria critică a lui Eco, dar undeva intervine o idee a lui Peirce, care strică frumusețea jocului.

E foarte bine că semioza peirceeană limitează numărul interpretărilor (asta folosește contra derivei hermetice), dar e rău că se oprește undeva (devenind finalistă); "Atunci când interpretăm un text, vorbim de ceva ce preexistă interpretării noastre, iar destinatarii actului nostru interpretativ ar trebui să fie de acord, asupra raportului dintre interpretarea noastră și obiectul care a determinat-o ... Ideea

unei comunități acționează ca un principiu transcendențial dincolo de intențiile individuale ale interpretului singular. (...) În orice caz, din momentul în care comunitatea este determinată să se pună de acord asupra unei interpretări se creează un semnificat care, dacă nu obiectiv, este cel puțin intersubiectiv și este, oricum, privilegiat în comparație cu orice altă interpretare obișnuită"⁴⁶. Pentru Eco, acest tip de limitare a interpretării nu este convenabil; și, de aceea, el optează pentru logica popperiană a falsificării.

Dar aici avem de a face fie cu o neînțelegere, fie cu o utilizare, cel puțin în ceea ce privește raportul dintre Peirce și Popper. Voi observa mai întâi că, în puținele locuri în care se referă la contextul empiric, Popper este pragmatic. În numeroase rânduri el arată că logica cercetării, care urmărește să rezolve probleme de justificare (*quid juris*), trebuie să plece de la o serie de fapte (*quid facti*). Așa este cazul "enunțurilor de bază" care vor constitui falsificatori potențiali, în demersul de probare a validității. Popper insistă asupra faptului că aceste enunțuri nu traduc trăiri perceptive, ci că ele sunt rezultatul unor deducții ("enunțurile nu pot fi întemeiate logic decât de enunțuri"⁴⁷). Dar deducția acestor enunțuri poate continua la infinit [N.B. – ca și interpretările în semioza nelimitată]. "Pentru a ajunge la un rezultat nu ne rămâne altceva de făcut decât să ne oprim la un moment dat și să ne declarăm provizoriu, mulțumiți [...] Enunțurile de bază au caracterul unor dogme numai întrucât încetăm să le justificăm (testăm) mai departe. Dar acest gen de dogmatism este inofensiv, căci enunțurile pot fi testate mai departe, ori de câte ori e necesar"⁴⁸. "Deciziile sunt cele care hotărăsc deci, asupra destinului teoriilor. Prin aceasta dau problemei criteriilor alegerii unei teorii un răspuns asemănător cu cel al convenționalismului: (...) voi spune că această alegere este determinată în parte de criterii de utilitate. Împreună cu convenționalismul pot spune că alegerea unei anumite teorii este o problemă de decizie practică"⁴⁹.

⁴⁶ *Limitele interpretării*, p. 383 – 385.

⁴⁷ Popper, *op.cit.*, p. 85.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 132.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 135.

În concluzie, nu există incompatibilitate între evoluționismul peircean și raționalismul popperian: interpretarea și tot ceea ce ține de domeniul semnificației este un act de decizie practică. Oprirea interpretării este, la Peirce, un astfel de act. Ea nu ne conduce la un semnificat transcendentă ultim (cum crede Eco), tot așa cum nici deducția "enunțurilor de bază" nu ne conduce, la Popper, la postularea unui dat perceptiv ultim. Decizia comunității de lectură aparține de *quid facti*; nu este vorba că nu ar mai exista interpretări și după ce s-ar atinge un punct maxim, dar întreprinderea nu ar mai avea rost. Interpretarea ar putea fi eternă, dar textele au și ele o moarte clinică.

Să observăm acum că ipotezele II și III nu se contrazic între ele, ci ar putea fi acceptate împreună. Am putea chiar admite și o a IV-a ipoteză care să le cuprindă pe amândouă; o ipoteză însumată al cărei "conținut informativ" ar fi mai mare și care, în consecință, ar avea un grad mai mare de falsificabilitate (adică și o capacitate mai mare de "coroborare", în cazul în care ar fi acceptată). Cu toate acestea, ipoteza I rămâne interpretarea cea mai pertinentă, imposibil de falsificat pe baza "coerenței textuale". Ea dezvăluie în chip irefutabil cea ce textul spune (intenția operei). Dar aici intervine jocul intertextualității care, fără a o falsifica, pune acut problema pertinentei criteriului corenței (ceea ce textul "vrea" să spună). Noi putem presupune că textul lui Eco este coerent în el însuși, iar această presupunere să fie întemeiată, dar clarificarea raportului său cu Peirce și Popper impune dilatarea contextualității până la intertextualitate. Concret, trebuie să citim textul lui Eco împreună cu alte texte ca să ajungem să ne oprim la sensurile înguste ale termenilor "raționalist" și "evoluționist" (care să facă inteligibilă formula "Peirce este mai degrabă evoluționist decât raționalist"). Din cele e_n sensuri ale termenului "evoluționist" și cele r_m sensuri ale termenului "raționalist" sunt posibile mai multe combinații, dintre care unele sunt mai tari, iar altele mai slabe. Faptul că sunt posibile mai multe nu este un criteriu suficient pentru a le admite pe toate. Dacă admitem pentru "evoluționist" sensurile e_1 , e_2 și e_3 , iar pentru "raționalist" sensurile r_1 , r_2 , r_3 și r_4 , este clar că putem spune "Peirce este mai degrabă e_1 decât r_1 " și, la fel de bine "Peirce este mai degrabă e_2 decât r_4 ". Unele combinații vor conduce însă la

conjecturi inadmisibile. Nu vom putea da o interpretare precum "Peirce este mai degrabă darwinist decât cartezian", dar va trebui să admitem că formula "Peirce este mai degrabă istoricist hegelian decât criticist kantian" este o interpretare nefalsificabilă cu resursele *Limitelor interpretării*. Și totuși nu o putem admite ca interpretare corectă deoarece ipoteza I îi face concurență și o falsifică: "Peirce este mai degrabă dogmatic decât critic". Dar cercetarea enciclopediei intertextuale ne conduce la descoperirea unor enunțuri care pun în lumină proasta utilizare a lui Popper și a lui Peirce, de către Eco. Termenii "evoluționist" și "raționalist" pot să se refere în egală măsură la ambii autori. Dacă arătăm că semnificatul ultim peircean nu este transcendent, ci o simplă decizie *de facto*, cum erau și *dogmele* empirice la Popper, atunci Peirce este raționalist ca și Popper, iar Popper este evoluționist ca și Peirce. Așa ajungem să formulăm ipotezele II și III în raport cu care ipoteza I valorează doar ca un fel de ipoteză *ad-hoc* menită să salveze textul însuși.

În condițiile în care autorul empiric și cititorul empiric se sustrag din teoria interpretării failibiliste, totalitatea textelor formează *un fel de lume a treia popperiană* în care textele se citesc și se interpretează unele pe altele la infinit. Această lume nu este chiar Lumea a Treia a lui Popper. Eco arată că aceasta nu este o "lume posibilă" deoarece nu este un construct cultural: "Se poate afirma că rădăcinile pătrate, universaliiile sau *modus ponens* aparțin unei a Treia Lumi în sensul lui Popper, dar o lume de acest tip (admițând că ar exista), chiar dacă o considerăm un Regat Platonice Ideal, nu este o lume "posibilă". Este la fel de reală, și poate chiar mai reală, decât lumea empirică"⁵⁰.

Numesc lumea în care se desfășoară interpretarea fără subiect "lumea a treia eco-popperiană". Individul social, istoric și psihologic este important doar ca principiu de producere a conjecturilor (orice cititor empiric este un autor empiric potențial), dar acest aspect nu interesează critica cunoașterii sau teoria interpretării, iar aceasta în cea

⁵⁰ *Limitele interpretării*, p.225.

mai bună tradiție kantiană și popperiană⁵¹. Această lume a textelor și a interpretărilor este cumulativă, fără să aibă un termen final, ca în semioza nelimitată a lui Peirce. Interpretările sunt "lumi posibile" pe care opera le deschide în cadrul procesului de semioză. Eco admite indiferența acestor lumi și din acest motiv nu vede (sau trece cu vederea) că evoluționist este și Popper, nu doar Peirce. Pentru a realiza acest lucru și pentru a reabilita, totuși, ipoteza I, trebuie să facem anumite anticipații în legătură cu intenția autorului empiric, care se lasă bănuită în imperfecțiunea textului. Pe acest circuit empiric (sau pragmatic), autorului empiric i se atribuie exact ceea ce ar fi păcat să fie atribuit operei: inconsecvența sau eroarea. A limita interpretarea, cred eu, trebuie să însemne în primul rând a înapoia autorului empiric ceea ce era al său, astfel încât textul să poată avea în mod real o viață independentă. "Moartea autorului" nu trebuie să însemne în nici un caz sustragerea prematură a autorului empiric. În anumite momente Eco admite acest lucru, dar nu într-o măsură suficientă, și asta din cauza unei anumite inconsecvențe de care dă dovadă. Atunci când discută despre irelevanța demersului de a consulta autorul în viață, în legătură cu opera, el reamintește și validează o observație a sa mai veche, din 1975, prin care pretindea să fie judecat numai plecând de la ceea ce scria atunci (ca și cum scrierile sale de dinainte nu ar trebui să intre sub incidența practicilor de lectură descrise în *Limite*. Acesta a și fost punctul meu de plecare). De aici două consecințe:

- 1) că Eco nu admite ideea continuității operei – văzută ca unitate și coerență – întrucât se delimitează de scrieri anterioare;
- 2) că totuși scrierile semnate "Umberto Eco" înainte de 1975 aparțineau unui autor, să-l numim Eco₁, diferit de Eco₂, de după 1975, iar Eco₂ nu mai are drept să spună decât în calitate de cititor ce se cuvine să credem despre Eco₁. Adică Eco 1975 încearcă să controleze atât principiul de contextualitate, cât și pe cel de intertextualitate, arătând cum trebuie să fie un cititor model al scrierilor lui Eco₁.

⁵¹ A fi raționalist înseamnă, în această tradiție a admite un subiect transcendențial. Dar a admite un subiect transcendențial înseamnă, mai departe, a gândi că fizica pură (sau logica cercetării) este posibilă chiar dacă nu ar mai exista nici o ființă umană care să observe că, în grădina lui Newton, toate merele cad.

Aceasta revine la a spune că autorul Eco_2 este cititor model pentru Eco_1 precum și propriul său cititor-model. Apoi trebuie să admitem un alt cititor-model care să lectureze pe Eco_2 care este propriul său cititor-model, poate și pe Eco_1 și pe cititorul său model (Eco_2). Am ajuns chiar în situația pe care Eco voia să o evite, și anume la un "limbaj al calculului care este independent de limbajul obiect pe care îl descrie"⁵². Pentru a trata chestiunea interpretării în termenii unui "limbaj ca *medium universal* care poate să vorbească numai despre sine" cred că este necesară acceptarea unei dimensiuni pragmatice mai accentuate, poate chiar în sensul lui Rorty, pe care Eco îl respinge deoarece se integrează într-o "tendință generală de a echivala semioza nelimitată cu o lectură liberă în care voința interpreților (...) transformă textele până le dă forma ce folosește scopurilor lor"⁵³. Admiterea intenției "empirice" a autorului viu – nu ca obiect gata constituit de către categoriile interpretului, ci ca principiu regulativ (sau ca Idee în sens kantian) mi se pare mult mai rodnică, pentru că ar putea interveni tot ca o limită, poate chiar în sens de *margină*. Altfel am ajunge în situația în care Eco_2 spune că textul său (1975) trebuie citit în sens opus lui Eco_1 , iar această spusă se află inclusă în textul din 1975. Cum ea aparține (prin sens) metalimbajului, cititorul poate să o pună între paranteze sau să o invalideze pe considerentul că ține de un alt nivel al semiozei. Cititorul ar putea să spună aici, în virtutea cerinței lui Eco: "Cu ce drept îmi spune mie Eco cum să-i citească propriul text?" Interdicția autorului poate fi violată pentru că aparține fie autorului empiric (care degeaba își dezvăluie intențiile pentru că textul-obiect nu-i mai aparține), fie autorului model care își citește singur opera (textul se auto-interpretează – dar în acest caz pot exista interpretări paralele). (Nu este obligatoriu ca un text auto-referențial să fie interpretat univoc. În cazul paradoxurilor putem încerca să spargem cercul prin locuri diferite). Așa este cazul unei afirmații a lui Eco, din 1962, reluată în *Limitele interpretării*, chiar de la început, pe care am citat-o deja, și care era adusă în discuție tocmai pentru a fi depășită. Se spunea acolo despre faptul că "nu putem face abstracție de polul receptor". În sensul acesta, a ne ocupa de polul psihologic

⁵² *Limitele interpretării*, p. 224.

⁵³ *Ibidem*, p. 386.

înseamnă a recunoaște "posibilitatea formală a unei semnificativități a mesajului numai întrucât el este interpretat printr-o situație dată". Din punctul meu de vedere, această afirmație rămâne valabilă pentru *Limitele interpretării*. Expresia "posibilitate formală" ne scoate din teoria receptării empirice și ne lasă să înțelegem că un mesaj semnifică ceva numai în măsura în care este interpretat de către cineva, adică în măsura în care există conjecturi. Afirmație întărită prin ideea că textul nu este el însuși o "lume posibilă", ci poate constitui una (sau mai multe) numai o dată cu interpretarea. Ideea interpretantului la Peirce mergea în aceeași direcție: o expresie are sens numai în măsura în care există "posibilitatea formală" ca alte expresii să o traducă sau să o interpreteze. Poate că nu e chiar același lucru, dar tocmai oprirea interpretării la Peirce poate fi o dovadă de "posibilitate formală a unei semnificativități în raport cu o situație dată". La fel cum Popper însuși gândea logica cercetării plecând de la "posibilitatea formală" ca enunțurile de bază să fie stabilite printr-o "situație dată" (respectiv decizia de a opri deducția lor potențial infinită). Prin urmare, eu cred că această afirmație a lui Eco 1962 rămâne perfect valabilă pentru construcția din *Limitele interpretării*, chiar dacă autorul cărții, Eco 1975, crede că interpretarea poate fi descrisă prin "posibilitatea formală" de a invoca o lume eco-popperiană. Această concluzie nu o susțin cu orice preț, însă am ajuns la ea aplicând asupra textului lui Eco propriile sale exigențe hermeneutice. Îndrăzneala acestui exercițiu a găsit un punct de sprijin în chiar ideea lui Eco privind coincidența, la nivelul sferei de cuprindere, a limbajului obiect cu metalimbajul interpretării.

De fapt, eu cred că o lectură pertinentă trebuie să acorde o șansă atât autorului empiric cât și cititorului empiric. Nu în sensul redescoperirii unui mit al datului, ci ca acceptare a unui spațiu de joc în care ceea ce în text este proces verbal sau declarație de intenție să conteze. Nu ca date fundamentale pe care să se întemeieze orice demers interpretativ, ci ca simple criterii pentru ierarhizarea interpretărilor. Această observație nu merge împotriva ideii de coerență textuală și de falsificare a ipotezelor proaste, ci arată că interpretarea presupune întotdeauna ceva mai mult decât proiecția logică sau narativă a unor lumi posibile indifferente. Am încercat să arăt că

aplicarea corectă a principiului falsificării, nu interzice ierarhia interpretărilor. Transferul logicii popperiene, din practica științifică în practica interpretării presupune, ca orice aplicare, o interpretare și o evaluare, apoi un act de decizie.

Or, în loc să găsească posibilități pentru a prelua logica falsificaționistă în toate articulațiile ei, Eco reține numai ceea ce îi convine. Am arătat că procedeul falsificării presupune o bază de falsificare și că scopul falsificării este coroborarea. În planul interpretării, coroborarea trebuie să recupereze idei de *decizie pragmatică*, astfel încât să putem vorbi de o creștere a interpretării. Ignorând acest aspect, Eco ajunge să-l opună pe Peirce lui Popper în aspecte în care cei doi filozofi ar trebui luați împreună (mai puțin opțiunea lui Peirce pentru verificare). Ca urmare, autorul italian nu mai are resurse pentru a vorbi despre ceea ce ar fi trebuit să fie o *idee popperiană a creșterii interpretării*.

Concepția că interpretările sunt "lumi posibile" îl conduce pe Eco la concluzia că cele valide sunt și indiscernabile. Indiscernabilitatea este consecința normală a refuzului de a accepta că trebuie să căutăm "lumea" cea mai bună⁵⁴. Eu cred că, până la urmă, *Limitele interpretării* au un caracter profund negativ care ține de însăși logica lui *tollendo tollens*. Este adevărat că Eco spune: "nimeni nu este mai favorabil decât mine deschiderii lecturii"⁵⁵, dar această deschidere poate conduce la acceptarea unor interpretări stupide pe motiv că sunt coerente și posibile. Respectarea coerenței textuale ca unic criteriu de demarcație poate să însemne acceptarea unor interpretări cu un "conținut informativ" nul sau foarte redus. Aș numi "școlăresc" acest criteriu. Prin „principiu școlăresc de interpretare” am în vedere faptul că nu e pedagogic să spui că unele dintre interpretările studenților sunt stupide sau mediocre; se spune că "merg" (ca, de exemplu, atunci când studentul schimbă topica și înlocuiește cuvintele cheie cu termeni sinonimi). Poate că acest criteriu este consecvent cu ideea "operei eroice", în raport cu care nimeni nu poate să ia locul exegetului genial al lui Dilthey. Din această perspectivă, întreaga noastră cultură este școlărească și "alexandrină" (după expresia lui Foucault). Dar deschi-

⁵⁴ *Ibidem*, p. 386.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 30.

derea de care dă dovadă Eco este minimă în privința interpretării exemplare. Ea este maximă și foarte pozitivă numai din perspectiva lumii a treia popperiene. Discursul negativ păstrează nealterată consistența interpretării nelimitate: *Omnio determinatio est negatio*. A spune că sensul eminent al unui text este S_1 înseamnă a nega (prin limitare) o mulțime nelimitată de alte "lumi posibile". Dimpotrivă, a spune că S_2 nu este potrivit pentru un text înseamnă a "potența misterul" (Blaga). Regăsim aici o metafizică a atributelor negative precum și universul cabbalistic construit de Eco în altă parte. Această remarcă poate să fie considerată o simplă conjectură, demnă de a fi luată în seamă și apoi falsificată de către cititorul model al scrierilor semiotice ale lui Eco.

Voi încheia cu câteva concluzii:

- 1) Coerența textului este un principiu pertinent de interpretare până la dovada că respectarea lui multiplică numărul interpretărilor stupide sau slabe și împiedică creșterea interpretării.
- 2) Pluralitatea interpretărilor este un principiu rațional și tolerant până când sufocă ideea însăși de interpretare într-un context istoric și cultural dat.
- 3) Autorul model este un principiu de legitimare a interpretării până la constatarea că o *forma mentis* scoate textul însuși în afara circuitului interpretării și-l dovedește ca epuizat⁵⁶.
- 4) Hermeneutica tradițională și semioza pragmatică își asumă riscul de a utiliza textul, dar îl fac prin asta să trăiască și să se consume; a-l face infinit interpretabil înseamnă de fapt a-l sustrage istoriei, zăvorându-l în virtualitate, în cetatea de scăpare a lumii a treia eco-popperiene.

⁵⁶ Sunt de acord că există întotdeauna un lung șir de ipoteze sau interpretări care ar mai putea fi formulate logic pertinent și după ce interpretarea a atins un maxim. Dar acestea nu mai spun nimic nimănui și numai nostalgia unui cărturar sublim de modă veche le mai poate evoca. Noi am putea forma o conjectură nouă în legătură cu felul în care "spiritele animale" de care vorbea Descartes pun în mișcare degetele. Dar o asemenea ipoteză nu mai abate atenția nimănui pentru că ține de o *epistemă* consumată.

BABEL: ORIGINE ȘI LIMITĂ A INTERPRETĂRII

Babel: Origin and Limit of Interpretation
(Abstract)

The idea of grasping certain limits of interpretation implies a very large semantic horizon. For our project, I have chosen the symbolic image of the Tower of Babel, associated with a wide thematic area which includes language, sense, interpretation etc. The structure of this myth is circular, engaging both ideas – of origin and limit. The unique, originary language gets disseminated – and, along with it, the sense itself. Hence, the myth need for interpretation and the attempt to picture its limits. In this paper, I analyse several types of limit, such as: the existential limit, the limit of action, of translation, of the „indefinable” etc. Thus, all of the above – myth, language, deconstruction, human action, divine punishment – become images through which we reconstitute the „Tower of Babel” idea.

La o primă vedere, limitele interpretării par a fi o problemă internă a hermeneuticii. Astfel, orice teorie sau practică a interpretării ar trebui să-și delimiteze câmpul acțiunii sale, precizându-și granițele. Dar spre deosebire de alte domenii în care reprezentarea noastră spațială ar avea un oarecare succes, cel puțin ca model intuitiv, interpretarea se desfășoară într-un spațiu n-dimensional sau, ca să folosim un termen mai potrivit, într-un spațiu fractal. Nu folosim acest cuvânt de dragul noutății lui, ci pentru că prin el sperăm să putem surprinde imensa complexitate a limbajului și a experienței existențiale pe care o presupune.

Limbajul, și aici vom include cuvântul scris sau rostit, nu poate fi supus unor analize care să angajeze o sumă de criterii sau de parametri. Aceste „puncte pe axă” preiau un blestem al geometriei: axa se poate prelungi la infinit; putem genera noi și noi criterii, dar aritmetica lor înspăimântătoare ne va duce inevitabil la două concluzii la fel de pesimiste. Prima: interpretarea trebuie limitată cât mai mult, adică apropiată de originea axei, de un sens prim, originar. A doua concluzie ar fi că interpretarea nu are limite, și aceasta pe două direcții: (a) opera este mereu deschisă interpretării sau (b) interpre-

țarea se poate exercita asupra oricărui estx, fapt etc., în orice condiții. Libertate deplină sau babilonie? Ambele variante par să nu convină unor domenii ce nu-și pot permite luxurianta libertate a sensului. Să ne gândim la teologie la știință sau la domeniul juridic. Dogmele religiei sunt chiar rezultatul restrângerii drastice a criteriilor de care aminteam mai sus, în sensul unei apropieri de un sens original privilegiat. Chiar dacă selecția acestuia este mai degrabă mistică, decât logică, ea funcționează matematic, eliminând succesiv toate perspectivele deschise de o altă interpretare, adică de angajarea unui nou criteriu. Lucrul acesta a fost foarte bine observat de Ioan Petru Culianu atunci când, în explicarea genezei gnozelor, folosește modelul "arborelui", descriabil printr-o ecuație de forma: $x=a_0+a_12^1+a_22^2+a_32^3...$ Totul se desfășoară într-un câmp binar de opțiuni (adevăr/fals), dar ramificațiile rezultă prin angajarea de noi criterii.

Aceeași tendință de limitare era cuprinsă și în știința modernă care credita puternic conceptul de lege. Legea este în fond interpretarea unică dată unui fapt fizic. Chiar dacă știința zilelor noastre a început să fie mai circumspectă în această privință, nu trebuie să uităm că la baza a tot ceea ce putem numi tehnică stă acest principiu. Nici un motor nu ar putea funcționa dacă excludem mecanicismul legii, tolerând excepția. Ceea ce pentru interpretarea literară sau filosofică poate fi o nouă variantă prolifică, pentru tehnică este o catastrofă. Avioanele, submarinele, computerele funcționează în dogmatismul unor legi fizice sau matematice. Alternativa, abaterea sunt fatale.

Justiția s-a confruntat cu probleme asemănătoare, deși experiența umană este greu de cuantificat, o permutare liberă a criteriilor face imposibil actul justiției. Au fost cazuri în care interpretarea legilor era interzisă. În fond, lucrul acesta este figurat plastic în imaginea zeiței legate la ochi. A vedea înseamnă a observa particularul și inevitabil a-l credita, adică a-l accepta ca pe o altă interpretare care este posibilă pentru diversitatea experiențelor omenești.

Deci, interpretarea minimală, care ar tinde către originea axelor, sau cea maximală ce ne conduce într-un infinit semantic, împărtășesc împreună precaritatea unui model spațial uni- sau pluri-dimensional. Este cumva termenul de limită fixat prea adânc în reprezentarea spațială? Lucrul acesta se datorează analogiei cu granița teritorială sau cu linia euclidiană: aici-dincolo, stânga-dreapta, sus-

jos, transcendent–imanent. Să ne imaginăm o clipă că nu avem de-a face cu granițe liniare ci cu funcții numite fractali. Desigur, pentru cei mai mulți fractalul este o imagine grafică frumoasă, dar bizară. La o privire mai atentă se poate observa că fiecare detaliu din imaginea fractală reproduce arhitectura ansamblului. Adică, în fiecare punct acea funcție este în stare să se regenereze. Acest aparent joc matematic se pare că descrie cu o mai mare acuratețe nu doar arhitectura exterioară, ci și principiile de funcționare ale lumii vii. Chiar noile tehnici de clonare întăresc această concluzie: AND-ul sau informația fiecărei celule sunt capabile să recreeze întreaga ființă vie.

Argumentul meu în favoarea modelului fractal este menit să susțină exersarea altui model explicativ, eliberat de vechile clișee ale spațializării oricărei experiențe omenești, inclusiv a interpretării. Limbajul, în sensul pe care l-am precizat mai sus, are o structură fractală: fiecare cuvânt poartă în sine istoria limbii, a comunității, a vieții sale private. Fiecare cuvânt sau expresie poate genera o nouă paradigmă sau o poate închide. Lucrul acesta este dovedit de obsesia etimologiilor, mai ales din partea filosofilor sau filologilor. Ei simt această forță a cuvintelor izolate și se hrănesc cu ea, deoarece ea ascunde seva consistentă a unei întregii istorii. Altfel procedează poezii, care lasă cuvintelor jocul lor liber, adică, matematic vorbind, substituie mereu alte variabile aceleiași structuri functoriale purtate de limbaj. Ei au înțeles cel mai bine că limba nu este un instrument al gândirii, ci este o experiență umană la fel de complexă și ireductibilă.

Limitele limbajului (meu) sunt limitele lumii mele.

Limitele interpretării (mele) sunt limitele acțiunii (mele).

Această parafrazăre a lui Wittgenstein va susține următoarea idee: limitele interpretării pot fi doar pragmatice. Interpretând, eu declanșez niște potențe, nu descriu, nu descopăr, nu surprind un sens, ci îl fac activ, și asta nu exterior, ci îi accept implicit sursa de activitate pe care mi-o oferă. Intrăm împreună într-un joc pe care eu abia dacă îl percep, nici vorbă să îl mai și controlez. Interpretul nu este stăpânul textului. (Nu ne-am referit și la discurs, pentru că aici este mult mai evidentă capcana retorică ce se va înstăpâni asupra mea ca auditor și spectator.) Urmărind sugestia wittgensteiniană, putem spune că în interpretare se întâlnesc două lumi: cea a interpretului și

cea a autorului. A doua rămâne necunoscută, ea este o realitate extrem de complexă a celui care a trăit-o, și în care nu te poți strecura în nici un fel. Poți bănuși sau presupune, dar încă o dată: în termenii propriei tale capacități de a-ți fi construit lumea, în limita limbajului tău. Nici interpretarea gramaticală și nici cea psihologică, despre care vorbea Schleiermacher, nu pot garanta înțelegerea unui text. Înțelegerea este mai curând o fericită excepție, decât o regulă generală. Ambele tipuri de interpretare se dizolvă în două specii de infinitate: una este cea a limbii, cealaltă aparține individului. Cunoașterea determinărilor complexe în care este prins fiecare element al limbii, ca și intuiția desăvârșită a individualității rămân limite de netrecut.

Vom lăsa deoparte orice încercare de divinație sau de empatie, orientându-ne asupra complexității limbajului. "Universalitatea neînțelegerii", pe care o teoretizase Schleiermacher, ne aduce în minte un vechi mit, acela al turnului Babel.

Turnul Babel sau eșecul înțelegerii

Imaginea Turnului Babel evocă episodul mitic al amestecării limbilor, adică începutul interpretării, deoarece aceasta coincide cu traducerea, cu medierea sensului. Într-o limbă primordială, perfectă orice mediere de sens este inutilă. De altfel, scopul acelei intervenții a divinității a fost întreruperea unei acțiuni – construcția trușului turn – prin care specia umană dovedea că uitase lecția umilinței din paradisi.

Afirmasem că limitele interpretării sunt limitele acțiunii. Limba originară era aceea care garanta eficiența construcției, prin coeziunea celor care colaborau.

Dacă Babel este începutul interpretării, atunci acest mit poate da seamă și de limitele acesteia. O primă limită, este identificabilă în perfecțiunea ante-babeliană; pe aceasta o vom numi metaforic "limba perfectă" și ea este punctul de limită al interpretării, deoarece face inutilă orice mediere a sensului. Dar tot în acest mit mai este cuprinsă și o altă limită, aceea a imposibilității sensului, datorată unei multiplicări delirante a semnificațiilor.

Din a doua jumătate a secolului XIX și până în prezent imaginea turnului Babel este tot mai des pomenită în domenii care se întind de la ziaristică la filosofie. *Babel*, *babilonie*, *babilonic* devin etichete care anunță locuri aproape imposibil de înțeles sau de inter-

pretat. Mai mult, prin aceste cuvinte nu este marcată doar o inflație semantică devenită psihotică, ci adesea se descrie o stare de lucruri existentă. Pentru "științele spiritului", Babel devine un loc extrem de frecventat¹.

Un mit biblic s-a instituit în limită a interpretării, datorită chiar interpretărilor de care a avut parte. Vom vedea mai întâi cum este acest episod prezentat în Biblie².

Facerea, Capitolul 11:

1. *În vremea aceea era în tot pământul o singură limbă și un singur grai la toți.*
2. *Purcezând de la răsărit, oamenii au găsit în țara lui Senaar un șes și au descălecat acolo.*
3. *Apoi au zis unul către altul: "Haidem să facem cărămizi și să le ardem cu foc!" Și au folosit cărămida în loc de piatră și smoala în loc de var.*
4. *Și au zis iarăși: "Haidem să ne facem un oraș și un turn al cărui vârf să ajungă la cer și să ne facem faimă înainte de a ne împrăști pe fața a tot pământul!"*
5. *Atunci s-a coborât Domnul să vadă cetatea și turnul pe care-l zideau fiii oamenilor.*
6. *Și a zis Domnul: "Iată, toți sunt de un neam și o limbă au și iată ce s-au apucat să facă și nu se vor opri de la ceea ce au de gând să facă.*
7. *Haidem, dar, să ne pogorâm și să amestecăm limbile lor, ca să nu se mai înțeleagă unul cu altul".*
8. *Și i-a împrăștiat Domnul de acolo în tot pământul și au încetat a mai zidi cetatea și turnul.*
9. *De aceea s-a numit cetatea aceea Babilon, pentru că acolo a amestecat Domnul limbile a tot pământul și de acolo i-a împrăștiat Domnul pe fața a tot pământul.*

Am putea izola câteva teme prezente în textul sacru: limba, turnul, faima, actul lui Yahwe, împrăștierea. Din analiza acestora vom

¹ Vom aminti câteva cărți care fac referiri directe la acest subiect: P. Bruckner, *Le Vertige de Babel*, 1994; R. Callois, *Babel, orgueil, confusion et ruine de la littérature*, 1948; J. Derrida, "Des tours de Babel" în *Psyche*, 1987; G. Steiner, *Après Babel*, 1978.

² Am redat în continuare textul în traducerea Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

înceerca să propunem câteva interpretări ale acestui episod: 1) un mit despre originea limbajului; 2) o povestire etiologică vizând legătura dintre densitatea populației și dialectizarea idiomului său; 3) locul deconstrucției sensului; 4) o emblemă a acțiunii umane; 5) încă una dintre pedepsele divine; 6) prima metaforă, din păcate neînțeleasă de Dumnezeu!

1) Babel – un mit despre originea limbajului

În lucrarea *Philosophie der Mythologie*, Schelling dedică o parte destul de mare mitului despre Turnul Babel, considerând că de numele acestuia este foarte strâns legat conceptul de păgânism. El observa că de la *Cartea Facerii* la ultima carte a Noului Testament, Babilonul este considerat simbolul a tot ceea ce este păgân. Ca orice mit biblic veterotestamentar, el își are reversul în Noul Testament, anume prin Cincizecime sau Rusalii. Atunci Dumnezeu le dă posibilitatea Apostolilor să vorbească (sau să fie înțeleși) în toate limbile pământului, *lalein heterais glossais* (Fapt. 2,4). Schelling consideră că: “evenimentului încurcării limbilor i se poate asemui de-a lungul întregii istorii religioase, numai unul singur: unitatea temporară restabilă a limbii (ομογλωσσία) în ziua de Rusalii, cu care își începe marele drum creștinismul, menit să unifice din nou întregul neam omenesc prin cunoașterea singurului Dumnezeu adevărat.” Deci, pentru autorul german, accentul interpretării acestui mit cade pe sensul a ceea ce am numi *contra-mitul*³ neotestamentar. Pierderea limbii unice nu este un blestem, ci posibilitatea unei noi unificării, unificare întru Hristos. Găsim aici o altă limită a interpretării: mitul inițial, care descria un scenariu deconstructiv, este aproape anulat. Babel este sinonim cu păcatul. Noul mit (dacă putem numi astfel Rusaliele) descrie o reconstrucție, o reabilitare a limbii, a înțelegerii și a concordiei prin creștinism. În conștiința interpretului el refacă de

³ “Contra-mit”-ul nu are sens de contestare, ci un sens mai neutru, oarecum tehnic; l-am format prin analogie cu “contra-greutatea”. Ea este un bloc de piatră sau de metal menit să echilibreze brațul unei macarale sau al altor construcții metalice. În timpul redactării lucrării noastre am întâlnit acest concept în *Istoria vieții private*, vol. 10, Editura Meridiane, 1997, p. 260. Kristina Orfali, analizând modelul suedez, vorbește de contra-mit ca un “contra-exemplu” sau “contra-model”. Acest sens demistificator nu este însă cel pe care îl vom folosi noi în textul de față.

unul singur scenariul circular (construcție-deconstrucție) pe care în mod normal nu îl redă decât complementaritatea sensului celor două mituri. Numim prin *contra-mit* o limită a interpretării. Ea intră în joc atunci când o imagine sau o reprezentare secundă a căpătat semnificații atât de importante încât focalizează toate resursele interpretării și reduce sensul vechii imagini (sau al mitului) la un clișeu. Acest lucru este valabil pentru multe alte locuri neotestamentare, care deși sunt la origine replici ale Vechiului Testament, le eludează complet pe acestea. Vechea imagine a Turnului Babel a fost salvată de poeți și de filosofi, mai curând decât de teologi.

În ebraică, *Babel* înseamnă "poarta zeului" și se pare că denumește în aceeași măsură și cetatea Babilonului. Pe urmele acestei interpretări, locul menționat în mit s-ar identifica cu Babilonul. Conform altor surse etimologice, Babel ar proveni din ebraicul *balal*, care semnifică ideea de confuzie sau de amestecare. Acest din urmă sens este susținut și de textul biblic, în care numele turnului este dat chiar de fapta petrecută acolo, anume de amestecarea limbilor: "de aceea s-a numit cetatea aceea Babilon, pentru că acolo a amestecat Domnul limbile a tot pământul". Aceste două încercări de lămurire etimologică nu sunt singurele. În *Dicționarul filosofic*, la cuvântul Babel, Voltaire se întreabă: "nu știu de ce este spus în *Geneză* că Babel înseamnă confuzie; deoarece *Ba* înseamnă tată în limbile orientale și *Bel* înseamnă Dumnezeu; Babel înseamnă orașul lui Dumnezeu, orașul sfânt. Anticii dădeau acest nume tuturor capitalelor lor."⁴ Deși interpretarea lui Voltaire aduce unele elemente inedite, ea ar susține că Babel și Babilonul s-ar referi la același oraș, cetate sau turn. Vom păstra totuși cele trei semnificații ale cuvântului Babel: "poartă a zeului", loc al confuziei și oraș sfânt, pentru a lăsa interpretările să se construiască la rândul lor în toată complexitatea acestui mit. Diferența dintre cele două toponime, face din Babel un eveniment imposibil de localizat spațial, un *u-topos*, care slujește bine caracterului simbolic al textului, dar și celor mai ciudate interpretări. De pildă: "Babel este un text" sau după însemnările din *Jurnalul* lui Kafka, "Babel este o groapă adâncă"⁵. Multiplicitatea interpretărilor

⁴ Articolul lui Voltaire a fost preluat după J. Derrida, *Psyché*, PUF, Paris, 1990, p.204.

⁵ Ca o ironie, deși metafora lui Kafka este foarte semnificativă, există unele mărturii că în realitate locul turnului ar fi astăzi o groapă adâncă. În *Dicționarul Biblic* aflăm: "Ziguratul din Babilon a fost demolat de Xerxes în anul 472 î.Hr. și deși Alexandru a

pe care le-a generat este prea mare ca să mai fim nevoiți a ne agăța cu disperare de date istorice sau tehnice, deși acestea din urmă nu fac în cazul prezent decât o nouă potențare a mitului.

Vom urmări acum varianta în care cele două toponime, Babel și Babilon sunt identice. Turnul Babel ar fi astfel identificat istoric cu un zăgurat cu mai multe etaje, construcție prezentă în Mesopotamia în mileniul III î.Hr. Cea mai amplă cosmogonie mitografică a Mesopotamiei, *Enuma Elish*, evocă un episod foarte asemănător cu cel mult mai recent din *Facerea* și care pare să fi stat la baza noii variante a mitului. Zeul Marduk, după o serie de alte fapte cosmogonice, crează omul. Construirea turnului nu este un imbold uman egoist, ci un semn al supunerii și chiar un imperativ divin: “«Acum, Doamne, că ai statornicit libertatea noastră, care va fi semnul smereniei noastre față de tine? Iată, vom face ceea ce va purta numele de Sanctuar» (...). Când Marduk auzi aceste cuvinte, trăsăturile chipului său ca ziua, străluciră măreț: «Da, zidiți Babilonul (ceresc), pe care ați dorit a-l clădi: să fie încheiată zidirea din cărămizi și să înălțați sanctuarul!» (...) Ei zidiră înaltul turn în caturi al lui Apsu, iar pentru Anu, Enlil și Ea mai statorniciră un lăcaș.”⁶ Întregul turn era un sanctuar pentru zei.

Idealul turnului, anume vârful până la cer, pe care am fost tentați în tradiția testamentară să îl socotim un semn al trufiei, era în fond o limită a construcției, în sensul măiestriei supreme: “O Ur, o sanctuar, de-ai putea tu să te înalți până la cer!”; exclamația este o dorință, un deziderat, mai curând decât o trufie.

Existența unei singure limbi este și ea menționată în textele sumeriene. Fragmente ale unor scrieri din mileniul III î.Hr., conservate la muzeul din Istanbul, mărturisesc acest fapt: “Universul întreg, oamenii la unison, aduceau omagiu lui Enlil într-o singură limbă.” În prototipul sumerian al Turnului Babel, amestecarea limbilor va surveni ca urmare a unei rivalități între doi zei, Enki și Enlil, fără nici o legătură cu trufia umană. Un blestem divin nemotivat va pune capăt vârstei de aur și va declanșa discordia, dispersarea și războiul.

curățat molozul cu intenția de a restaura turnul, restaurarea nu a mai avut loc datorită morții sale. Cărămizile au fost folosite ulterior de locuitorii din împrejurimi, iar în prezent, pe locul unde a fost Etemenanki, se află o groapă (Es-Shan), de o adâncime egală cu înălțimea construcției originare”.

⁶ Fragmente din *Enuma Elish* au fost preluate după lucrarea lui Victor Kernbach, *Miturile esențiale*, București, Editura Științifică, 1978, pp. 23-39.

Rămâne să ne întrebăm cum a ajuns acest mit, cu toate modificările, în rândul scrierilor testamentare? Între Mesopotamia mileniului III î.Hr. și Palestina primului mileniu î.Hr. este o diferență de două mii de ani și două mii de kilometri. Conform istoricilor și lingviștilor⁷, la începutul mileniului II î.Hr. scribii au tradus textele sumeriene în limba akadiană. În această limbă ele au devenit accesibile evreilor din Mesopotamia și au fost apoi răspândite până în Orientul Apropiat. O altă ipoteză ar susține că *Avram*, părintele israeliților, care era originar din cetatea Ur, ar fi cunoscut mitul într-o formă populară, așa cum circula el în cetate.

Desigur, în ambele cazuri, mitul a trebuit readaptat la tradiția iudaică. Această adaptare este prima și cea mai radicală interpretare de care a avut parte. Un prim canon impunea renunțarea la cele două divinități, Enki și Enlil, în favoarea monoteismului lui Yahwe. Dar această renunțare a distrus intriga inițială și a necesitat deci o alta: nu conflictul zeilor, ci conflictul dintre zeu și om. Alte variante nici nu prea avem de ales pentru a construi o unitate agonală. Care va fi motivul conflictului? Un pericol, o amenințare la adresa zeului. Și alungarea din Eden poate fi lecturată ca o necesitate de îndepărtare a unui pericol: "Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul. Și acum nu cumva să ia roade din pomul vieții, să mănânce și să trăiască în veci!..." (*Facerea* 3, 22). De această dată, motivul a fost poate eficiența creației omenești sau înălțimea turnului sau concordia umană asigurată de o limbă comună. Ne este greu să decidem.

Un alt fapt interesant îl constituie inadvertența mitului în contextul celorlalte tablouri ale *Facerii*. Babel urmează capitolului despre Potop. Din acel loc rezultă că doar fii lui Noe cu familiile lor au supraviețuit. Ei ar fi trebuit să aibă aceeași limbă, dar textul spune, enumerând descendenții lui Noe: "Din aceștia s-au format multe de popoare, care s-au așezat în diferite țări, *fiecare după limba sa* (s.n.), după neamul său și după nația sa." (*Facerea* 10, 5). Și alte precizări cu caracter geografic ar indica o inadecvare între cele afirmate în succesiunea celor două capitole. Concluzia autorului francez R. Du Mesnil Du Buisson, care a analizat această problemă din multiple perspective este că: "istoria Turnului Babel, care formează un remar-

⁷ Confer studiul lui Robert Du Mesnil Du Buisson: *Le Mythe de la Tour de Babel*, în "L'Etnographie", Gabalda, Paris, nr.72, 1976.

cabil tot complet și coerent, a fost introdusă artificial în expunerea biblică, asemeni unui bloc eratic și a fost plasată greșit”⁸. Dacă locul ei ar fi fost înaintea capitolului despre Potop, scrierea ar fi câștigat în istoricitate.

2) Mitul turnului Babel este o povestire etiologică asupra diversității limbilor

A doua interpretare este științifică, aparține lingvisticii. Anunțat uneori de lingviști ca o povestire etiologică vizând legătura dintre densitatea populației și dialectizarea idiomului său, mitul Turnului Babel ar fi aici redus la o parabolă cu virtuți explicative. Orice tratat de lingvistică are o secțiune dedicată diversității limbilor. Ferdinand de Saussure consacră o mare parte din tematica predată în cursurile sale de la Universitatea din Geneva între anii 1906 și 1911 “lingvisticii geografice”. Aceasta studiază diversitatea limbilor în funcție de diverși parametri care angajează timpul, spațiul, dialectele sau aspectele etnice. Esențial acestor analize este termenul de *idiom*, care desemnează limba reflectând trăsăturile proprii ale unei comunități. Această definiție saussuriană este sprijinită și de etimonul grec: *idioma* semnifică “obicei special”. Un alt aspect semnalat de Saussure, prin care ne apropiem și mai mult de tema noastră, este că “fiecare popor crede în superioritatea idiomului său. Un om care vorbește o altă limbă este considerat ca incapabil să vorbească; astfel, cuvântul grecesc *barbaros* pare că a însemnat «gângav» și că s-a înrudit cu latinescul *balbus*; în rusă, germanii sunt numiți *nemtsy*, adică «muți»”⁹. O limbă unică era în același timp limba primă dăruită lui Adam chiar de Dumnezeu. Ea era ferită de echivocitate și desemna lucrurile în mod direct, imediat. Aceasta este limita superioară a orgoliului sau a superiorității idiomatice. Observăm că neînțelegerea limbii celui alt nu angajează totdeauna gestul nobil al traducerii. Una dintre atitudinile pragmatice, poate cea mai blândă, este catalogarea malițioasă sau disprețuitoare amintită mai sus, și care la limită poate să fie nu doar o glumă copilărească, ci un război.

Constatarea diversității geografice a limbilor nu poate să nu ia

⁸ Robert Du Mesnil Du Buisson, *op. cit.*, p. 135.

⁹ Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, trad. rom. de Irina Izverna Tarabac, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 195.

act și de analogiile prezente. Pe baza acestor analogii s-a construit conceptul de familie lingvistică. Dar și între familiile lingvistice există unele înrudiri. Intellectul uman caută mereu nivele de generalitate tot mai mari, care să permită noi reuniri. Dacă pentru lucruri gândim genul suprem de "ființă", de ce să nu găsim atunci pentru limbi o generalizare extremă, care prin regresia temporală să ne conducă la ideea unei limbi prime și unice. Germenele acestei intenții nu s-ar mai afla într-un mit, ci chiar în reflexele noastre de gândire. Desigur, lingvistul ca om de știință nu poate accepta această idee, pentru că știința nu poate ignora cazurile particulare, care constituie chiar sursa ei. Diversitatea familiilor de limbi este prea mare pentru a fi redusă ori ignorată. La fel este și în cazul diversității indivizilor, dar cine ne poate opri să vorbim despre om în genere sau despre umanitate? Filosofia ne deschide perspective de interpretare pe care științele particulare ar fi cu greu capabile să le riște. Dacă viața noastră nu este în întregime descriptibilă în termenii științei, atunci conchidem că mai rămâne un cuvânt de spus și artei, mitului sau filosofiei.

J. Derrida este de părere că "turnul Babel" nu reprezintă doar "multiplicitatea ireductibilă a limbilor, ci el exprimă o neîmplinire, o imposibilitate de a completa, de a totaliza, de a satura, de a dobândi ceva care ar fi de ordinul edificării, al construcției arhitecturale, al sistemului și al arhitectonicii. Ceea ce multiplicitatea idiomurilor vine să limiteze, nu este doar traducerea «adevărată» (...), ci este o ordine structurală, o coerență de *constructum*"¹⁰. O dată cu aceste comentarii revenim la problema traducerii, care așa cum am mai spus este tot o interpretare, ce trimite și mai mult la ceea ce numeam limita acțiunii umane. Traducerea este o mediere a sensului mult mai asumată, mai plină de responsabilitate față de o simplă interpretare literară. Ea restituie sau oferă texte ce vor fi baza unor alte interpretări. Pentru cineva care nu știe greaca veche, accesul la textele lui Aristotel și orice comentariu pornind de la ele, sunt ca o miză oarbă pe mâna traducătorului. Ezitățile sau omisiunile acestuia sunt fatale interpretării. Când arabii au preluat de la sirieni o listă greșită a scrierilor lui Aristotel, ei au integrat în *corpus*-ul aristotelic tradus și două texte neoplatonice. Astfel, exegeții arabi au creat un aristotelism inedit, impregnat de neoplatonism, fapt care i-a condus la crearea de noi concepte. Traducerea este văzută de Derrida ca o limită internă a

¹⁰ J. Derrida, *op. cit.*, p. 203.

formalizării, o problemă de incompletitudine a construcției, dar și unica posibilitate de restituire a sensului. O dată cu deconstrucția turnului și a limbii avem și o deconstrucție a sensului, care nu mai este garantat nici de vechea limbă adamică, nici de consensul comunitar. Diseminarea, împrăștierea umană, este rezultatul pierderii sensului.

3) Babel: locul deconstrucției sensului

Babel este un exemplu arhetipal și alegoric. El semnifică nu doar "confuzie", ci și numele lui Dumnezeu. Cum pot fi ele prezente în aceeași limbă? "Traducerea devine astfel necesară și imposibilă, ca efect al unei lupte pentru aproximarea numelui, necesară și interzisă în intervalul dintre două nume absolut proprii."¹¹ Chiar numele divin este cel care divizează limba, care produce *confuzia* ca sursă și limită a interpretării. Derrida reia în paginile despre Babel elemente de teoria traducerii a lui Jakobson. Sunt ilustrate trei tipuri de traducere: 1. traducerea intralinguală; 2. traducerea propriu-zisă sau interlinguală; 3. traducerea intersemiotică. Prima se produce în interiorul unei limbi și este mai degrabă o reformulare (*reformulation*, *rewording*) în termenii semantici ai aceleiași limbi. A doua interpretează semnele lingvistice prin intermediul altei limbi. Traducerea semiotică mai este numită și transmutație (*transmutation*). Ea interpretează semnele lingvistice prin semne non-lingvistice. Primul și ultimul caz au dus la concluzia că traducerea este o *interpretare definițională*. În acest caz, limitele interpretării devin limitele definiției. Indefinitul nu mai poate fi tradus sau interpretat. Asupra lui, acțiunea mea de conferire sau de restituire a sensului rămâne inefficientă. Dumnezeu, în absolutul său, este un exemplu pentru o astfel de limită a definibilului.

O altă limită identificabilă tot în această zonă este și aceea a traducerii textului sacru. Textul sacru, ca și textul poetic, ascunde mai mult decât pot tâlmăci cuvintele: sensul revelat sau fizionomia unei limbi angajează instanțe care transcend intenționalitatea traducătorului. Sensul nu poate fi surprins în rândurile scrise, ci *printre rânduri*. La limită există o versiune interliniară a Scripturii, de aceea limita traducerii este traducerea textului sacru.

După momentul Babel, traducerea devine lege, obligație, datorie, imperativ. Câteva afirmații ale lui Derrida ar părea șocante:

¹¹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 207.

1. traducerea nu are ca scop o *receptare*; 2. destinația sa esențială nu este *comunicarea*; 3. traducerea nu este nici *imagine*, nici *copie*, adică nici *reprezentare*, nici *reproducere* a unui text. Pentru a înțelege aceste delimitări trebuie să intrăm în jocul lui Derrida. El își proiectează ideile pornind de la o lucrare a lui Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, care îi este cunoscută în traducerea lui Maurice de Gandillac. "Sarcina traducătorului" este percepută de noi acum prin mai multe straturi de intenționalitate: a autorului, a traducătorului francez și a lui Derrida. La acestea adăugăm propria intenție de a surprinde în acest joc o limită a interpretării. Înțelegem astfel de ce o traducere nu este o receptare. Nici pentru domeniul senzorial nu putem să vorbim deplin de o "receptare", deși presupunem că un măr este văzut, receptat de oricine ca măr. Pentru textele sacre sau cele poetice nu este esențială comunicarea. Acestea au o funcție de edificare, ele trebuie să construiască în tine ceva sau altceva, nu să transmită doar un mesaj. În fine, traducerea nu este o copie a textului, ci este o altă viață a sa, o altă destinație. Nici o limbă nu este copia altei limbi sau imaginea ei. Din această cauză, termenii platonicieni nu se aplică pentru traducere. Ea este o formă al cărei proiect, chiar dacă s-a aflat ca germene în textul original, se va dezvolta în solul noii limbi.

Benjamin afirmă că Dumnezeu garantează corespondența limbilor angajate în traducere. Este vorba acum nu de Yahwe, ci de Dumnezeu Cincizecimii, de sensul neotestamentar al edificării. O singură scăpare, traducerea nu mai poate lega persoană de persoană, așa cum fusese la construcția turnului. Fiecare va fi avid după sensul său, după revelația și după mântuirea sa, folosind chiar și iubirea aproapelui pentru asta. Babel este începutul căutării sensului, și conștiința unei datorii și a unei distanțe. Aceasta va lega două instanțe, pe deținătorul și pe beneficiarul sensului, cu puterea unui contract juridic. Având în vedere părțile acestuia, putem spune că este chiar un contract transcendent: "*Topos*-ul acestui contract este excepțional, unic, practic imposibil de gândit sub categoria curentă de contract: într-un cod clasic i-am spune transcendent, deoarece într-adevăr el dă posibilitatea oricărui contract în general. El a început prin ceea ce se cheamă contractul limbii în limitele unui singur idiom."¹² Traducerea promite o reconciliere a limbilor, o limbă a adevărului (*Sprache*

¹² J. Derrida, *op. cit.*, p. 219.

der Wahrheit), o limbă pură. Dar, așa cum menționează Derrida, limba ca eveniment babelian nu este o limbă universală, așa cum ar fi dorit-o Leibniz. Natura lețea pierdută nu poate fi compensată prin construcție.

4) Mitul turnului Babel surprinde încă una dintre pedepsele divine

Seria pedepselor divine începuse după cum se știe cu alungarea din Eden, pentru "păcatul cunoașterii". Între păcatul cunoașterii și acela al înțelegerii, în Babel se interpune episodul potopului, care este tot un fel de pedeapsă, dar pentru o vină neclară. Nu era vorba de răutatea oamenilor, deoarece mânia lui Dumnezeu coboară asupra a tot ce era viu, asupra a tot ce El crease. Ne atrage atenția un fapt: corabia lui Noe devine un sediu plutitor al arhetipurilor tuturor ființelor vii, deoarece voința divină este de a le salva și pe cele bune și pe cele rele. Pe corabie sunt luate în proporții diferite "din toate animalele curate câte șapte perechi, parte bărbătească și parte femeiască, iar din cele necurate câte o pereche, parte bărbătească și parte femeiască". Raportul de șapte la unu este cu siguranță mistic, dar și economic, deoarece imediat după potop o parte din cele curate îi sunt sacrificate lui Dumnezeu. Ce ar reprezenta această salvare a arhetipurilor ce-i revine ca sarcină omului? Să fie ea cumva originea altei ispite, care va culmina cu turnul Babel? După Potop, omul "recrează" tot ceea ce este viu pe pământ. Nu este normal să își dorească mai departe crearea unei cetăți perfecte și a unui turn care să ajungă la cer pentru a recupera distanța alungării din Eden?

Se mai ignoră până la momentul Babel o altă poruncă divină dată și lui Adam la ieșirea din Eden și fiilor lui Noe: "umpleți pământul și-l stăpâniți" (*Facerea* 9,1). Dar oamenii refuză să se răspândească, ei simt mereu nevoia de a fi uniți, laolaltă. Vastitatea spațiului oferit nu este un motiv de bucurie, ci o pricină de îngrijorare. Yahwe nu are decât o soluție pentru a-i răspândi: provocarea discordiei prin suprimarea înțelegerii. Înălțimea turnului nu ar fi fost astfel decât un pretext.

5) Mitul turnului Babel este o emblemă a acțiunii umane

A cincea interpretare pe care o anunțasem se configurează în orizontul acțiunii umane. Între înțelegere și eficiență există o legătură foarte strânsă. Acțiunea nu putea fi împiedicată, așa cum reiese chiar din text: "iată ce s-au apucat să facă și nu se vor opri de la ceea ce au de gând să facă". Soluția era discordia, dar nu una socială, ci una mult mai profundă: discordia semantică. Limba este un dialog viu. La fel și interpretarea, care presupune medierea sensului, este tot dialog. O altă limită a interpretării este *suprimarea dialogului*, adică blocarea acțiunii. În mijlocul construcției, oamenii se trezesc stăpâni pe un monolog la care nu reacționează nimeni. Ca într-o campanie electorală, fiecare vorbește pe limba lui, dar nimeni nu mai face nimic. Până în acest punct, în Vechiul Testament limba avea o funcție respectabilă: Dumnezeu crease lumea prin cuvânt, Adam dăduse nume viețuitoarelor, iar șarpele ținuse primul discurs retoric eficient. Puterea cuvintelor fusese mai mare ca aceea a voinței umane. Trebuia în final ca și acest dar să îi fie retras omului. Specia ar fi putut să fie condamnată la muțenie, ca și celelalte viețuitoare, dar această pedeapsă este una blândă, căci păstrează încă posibilitatea armoniei interne a unei specii. Dar un limbaj care să te seducă prin frumusețea lui și care să te îngrozească prin frecvența echivocului este un blestem perfect. Ai ceea ce nu poți avea, cuvântul devine primul trădător, pentru că el va șopti celuilalt altceva decât ce ai vrea tu să știe. Cu el începe calvarul unor infinite diseminări, "pe fața a tot pământul".

În lucrarea *Babel sau nedesăvârșirea* apărută în 1997, Paul Zumtor interpretează acest motiv biblic în următorul fel: "Oamenii din *Facerea* pun la cale să ridice un Turn al cărui vârf să ajungă la cer, adică ceea ce constituie emblema oricărei verticalități. Dumnezeu îi va pedepsi fărâmițându-le limba: abolind astfel acea verticalitate inițială, manifestă, a limbajului, acea identitate, astăzi greu de conceput, a cuvintelor spuse și a capacității de a spune. În acest sens omul a pierdut limba originilor. El va vorbi altele, virtual degradate și neapărat în conflict. Totuși, amintirea unei limbi uitate, dar care dă sens într-un anumit fel frazelor pe care le rostește, nu se va șterge cu totul (în adâncurile cele mai ascunse ale ființei sale): duh nevăzut, care revine la aceste fraze ca la o lumină surdă."¹³

¹³ Paul Zumtor, *Babel sau nedesăvârșirea*, 1997, p. 171.

Precum sugerează și titlul cărții, nedesăvârșirea este legată de un accident inițial, de pierderea unei verticalități, de această dată nu morale, ci a unei verticalități semantice, ilustrate de identitatea între "cuvintele spuse și capacitatea de a spune". Rămâne nostalgia unei limbi originare perfecte ce va fi plasată în toată seducția ei utopică undeva la începutul istoriei. Dacă alungarea din Eden a fost o "cădere în istorie", amestecarea limbilor și dispersia ce i-a urmat sunt o "cădere în limbaj"¹⁴. Acesta preia specia umană cu aceeași forță și aproape cu aceleași consecințe ca și valul temporal al istoriei. Dacă acesteia din urmă i se vor intenta procese soteriologice sau escatologice, în mod similar, salvarea sensului va fi în căutarea unei limbi universale – care să ne salveze de viciile traducerii – sau perfecte – în sensul dorit de o exigentă analitică a limbajului îngrozită de redundanțe și echivocuri.

Un alt tip de lectură a ideii de "a ne face nume" este operată de J. Derrida într-un registru dual: sintagma ar fi semnul unei *violente coloniale* – justificate de dorința păstrării și universalizării limbii – sau al unei *transparențe pacifice* a comunității umane. În această ordine de idei, gestul lui Yahwe apare motivat pentru primul caz, punând capăt imperialismului lingvistic și absurd în al doilea caz, deoarece distruge armonia socială și rațională.

6) Babel este prima metaforă, din păcate una neînțeleasă de Dumnezeu

Putem interpreta acest mit ca pe o primă metaforă. Oamenii nu își propuseseră să ridice un turn până la cer, ci doar să construiască o cetate care să-i adăpostească. Ei nu doreau *să-și facă nume*, ci *să-și facă un loc al lor*. Diferența între cele două sintagme este ... un punct

¹⁴ Precizăm că, deși termenii *limbă* și *limbaj* au sens diferit, vom folosi uneori din exigențe stilistice cuvântul *limbaj* în sinonimie cu cel de *limbă*. Pentru claritate, afirmăm că prin *limbă* înțelegem acel fenomen complex cooriginar gândirii, ce cunoaște o desfășurare temporală și o specificitate națională. Prin *limbaj* înțelegem un instrument ce include elemente construite, ustensile, care servesc individualizării și distingării anumitor zone ale experienței umane. Vorbim despre limba latină, limba germană, limba română etc. și despre limbajul filosofic, limbajul matematic, limbajul teologic etc.

subscris sau uitat de vreun scrib¹⁵. De altfel, ei știau că fără cetate, adică fără organizare și lege sunt vulnerabili, acesta fiind și sensul unei “împrăștieri pe fața a tot pământul”. Supraviețuirea terestră, istorică este imposibilă fără ideea de comunitate. Era întâia metaforă, primul proiect utopic de cetate, adică de salvare în fața istoriei. Cuvântul “faimă” nu ar fi fost o sfidare a divinității, ci o nevoie de identitate. De fapt, efectul final al intervenției divine este alungarea din cetate și redarea ca imposibil a oricărui alt proiect de acest gen prin distrugerea capacității de înțelegere. Există însă un verset care spune: *Iată toți sunt de un neam și o limbă au și iată ce s-au apucat să facă și nu se vor opri de la ceea ce au de gând să facă*, adică anunțatul *turn până la cer*. Dar aceasta este o metaforă a verticalității, adică a idealității sau utopiei. Limbajul perfect devenise o șansă a mântuirii de istorie, pentru că acțiunea sa de refacere a unității comunitare era singura în măsură să contrabalanseze efectele temporalității. Limbajul și istoria, cei doi existențiali, ca să-i numim cu un termen heideggerian, au o putere la fel de mare, prin faptul că sunt asemănători.

Ideea similitudini între istorie și limbaj este susținută și de o veche epopee sumeriană numită *Enumerkar*, care este pusă în conexiune cu mitul babilonic. Povestirea sumeriană plasează ideea unei limbi perfecte nu la începutul istoriei, ci la sfârșitul ei. Este interesant că acea limbă unică și pură nu mai aparține oamenilor ci zeilor. De fapt, transcenderea istoriei afectează statutul ontologic al ființei umane: ne este greu să numim ceva “om” în afara timpului și a istoriei. Ca și utopia unei cetăți ideale, aceea a limbii perfecte dă seamă de precaritatea pe care omul o resimte în durata sa pentru tot ceea ce tinde să-i depășească limitele interpretării. Chiar mitul este o încercare de a explica un fapt de neînțeles: de ce în ciuda asemănării dintre oameni graiurile lor nu coincid? La limită, avem aceeași anatomie, aceleași nevoi primare, cam aceleași dorințe și prejudecăți, dar nu putem înțelege corect nici măcar o propoziție din limba celuilalt. Diferențele lingvistice sunt cele care ridică ziduri între noi. Apoi, capacitatea cuvintelor de a dezvălui și de a ascunde sensuri, metaforele sau retorica în general – ca artă de a poseda și de a folosi arbitrar resursele limbajului – ne închide pe fiecare într-un turn sigur și înalt.

¹⁵ În ebraică sunt scrise ca semne sau litere doar consoanele. Ele pot fi comune mai multor nume; diferența apare din notarea subscriptă, inscriptă sau superscriptă a vocalelor, în general ca puncte.

Interpretarea celui alt este în fond o escaladare a unui spațiu abrupt, care este armă dar și închisoare pentru cel din spatele său. Limitele limbajului meu sunt limitele lumii, ale turnului meu, iar limitele interpretării mele sunt limitele puterilor mele de escaladare și cucerire a altor fortărețe semantice sau lingvistice. Învățarea unei limbii străine este sinonimă cu desenarea unui plan strategic care vizează ziduri și turnuri noi. Fiecare are propriul său Turn Babel, construit aiurea, dar cu același orgoliu al faimei. De data aceasta Dumnezeu ne amestecă probabil ideile.

Paul Zumthor consideră că ideea construcției turnului ar fi o metaforă, un prim poem, pe care Dumnezeu nu l-a înțeles: “metafora îmbrățișează și apropie, captează aparențele pentru a le transmite propria noastră facultate de a trăi și sensul nostru neîmplinit din fire”¹⁶. Ea nu redă o experiență, și din acest motiv nu trebuie supusă la testul adevărului corespondență. Cu metafora se constituie o experiență, limba își recunoaște în ea o urmă a sensului edificator pierdut. Ca un exemplu ciudat, neașteptat, Zumthor amintește cuvântul german *Dichtung* (poezie). Etimologia sa vine din latină, de la *dictari*: “a compune un text”. Din acest frumos cuvânt a derivat și *dictator*. În Evul Mediu, *dictator* era un apelativ al lui Dumnezeu. Astfel, divinitatea, dar și o formă coruptă a guvernării umane împart același nume, așa cum în vechiul mit numele zeului era și numele confuziei. Aici nu ne mai poate salva nici o logică a sensului, pentru că suntem deja captivi în interspațiul unui text mult prea mare. Limita interpretării noastre este una existențială, deoarece ea atinge modul sensibil al faptei, al timpului, al vieții.

Concluzii:

Prin comentariul nostru asupra mitului veterotestamentar al Turnului Babel am încercat să identificăm câteva limite ale interpretării chiar în practica unei interpretări, și nu la modul teoretic. În precizările inițiale am atras atenția asupra unor reprezentări comune ale limbii și ale interpretării. Acestea păcătuiesc prin construcția unei grile liniare de analiză. Aplicarea acesteia antrenează o linearitate a

¹⁶ Paul Zumthor, *Babel sau nedesăvârșirea*, trad. rom. Maria Carpov, Polirom, Iași, 1998, p.174.

limbii care este artificială. Modelul matematic al fractalilor, tot mai des folosit azi, ni se pare o aproximație mai potrivită fenomenului complex al limbii. Potrivit acestuia, detaliul sau punctul pot reface întregul într-o manieră inedită. Este ceea ce am încercat și noi prin cele șase diviziuni din final. Mitul, limba, deconstrucția, acțiunea umană, metafora, pedeapsa divină, toate recompun ideea Turnului Babel. Mai mult, îl reconstruiesc. De data aceasta am ales să îl reclădim nu din cărămidă și bitum, ci din limite ale interpretării. Le vom enumera în ordinea inversă a construcției, deoarece lămurirea intenției noastre nu va fi posibilă până ce pietrele nu vor fi iar dizlocate. Din punctul final al construcției găsim *limita existențială* a interpretării. Ea este punctul extrem în care putem suporta sau asuma un sens. Mai departe nu putem trece decât în moarte sau în nebunie. O altă limită a interpretării este cea *acțională*, numită în text ca limită a dialogului. Fără o mediere a sensului nu există dialog și fără dialog nici o faptă nu este posibilă. Orice acțiune umană este un gen de replică, dată, la limită, divinității. Când o interpretare nu produce efecte concrete, când nu “mișcă nimic”, ea este de prisos, inutilă.

Alte două limite se leagă de ideea traducerii: *limita traducerii* (și a interpretării, adăugăm noi) este *traducerea textului sacru*. Ea este o probă extremă în care nu este angajat doar interpretul, ci și alte instanțe transcendente: limba, istoria, credința sa *etc.* Tot în legătură cu textul sacru, dar nu numai, se identifică și *limita indefinibilului*. Sensul nu mai poate fi mediat în absența unui echivalent potrivit; punctele extreme ale limbii și ale gândirii rămân neacoperite de un alt sens exprimabil.

Interpretarea mai poate fi suspendată atunci când o imagine sau o reprezentare mai nouă tinde să se substituie celei vechi, să o deformeze în mod constant și să-i înghită semnificațiile. Am ilustrat acest exemplu cu un mit pereche din *Noul Testament*. Tehnica aceasta de limitare cvasi-ideologică a interpretării am numit-o *contra-mit*.

În fine, chiar numele acelui loc dis-local sau utopic devine o limită a interpretării: *babelonia*, heteroglosia, cum o numeau comentatorii romantici ai mitului, este pierderea sensului din cauza aberantei sale multiplicări. Ea este prima limită nu doar constatată, ci simțită de om ca un blestem. Cu aceasta am ajuns la baza turnului nostru, adică la începutul său.

Bibliografie

- Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, București, 1995.
- Jacques Derrida, *Des tours de Babel*, *Psyché*, Galilee, Paris, 1987.
- Dicționar Biblic, Editura "Cartea Creștină", Oradea, 1995.
- Gillo Dorfles, *Estetica mitului*, Univers, București, 1975.
- Robert Du Mesnil Du Buisson: *Le Mythe de la Tour de Babel*, în "L'Etnographie", Gabalda, Paris, Nr.72, 1976.
- Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, Humanitas, București, 1992.
- Mircea Eliade, *Mitul eternei reînțoarceri*, în *Eseuri*, Editura Științifică, București, 1991.
- Mircea Eliade, *Încercarea Labirintului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1990.
- Victor Kernbach, *Miturile esențiale*, București, Editura Științifică, 1978.
- Carl Gustav Jung, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, Teora, București, 1997.
- Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Editura Polirom, Iași, 1998.
- Georg Steiner, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Univers, București, 1983.
- Paul Zumthor, *Babel sau nedesăvârșirea*, Polirom, Iași, 1998.

LIMITELE INTERPRETĂRII ȘI LIMITELE LIMBAJULUI

Limits of Interpretation and Limits of Language (Abstract)

The understanding-interpretation distinction from European hermeneutics cannot be found in the tradition of analytic philosophy. Thinkers like Wittgenstein, Quine, or Davidson use the terms „to understand”, „to interpret” and „to translate” as almost synonymous. In this tradition, the possibility of interpretation seems to be connected with the possibility of the meaning. Whatever ensures a statement's meaning, also ensures the possibility of interpreting that meaning.

If the meaning-problem leads us to the limits-of-language problem (given the connection between meaning and interpretation), then we can admit that the possibilities of interpretation end at the very same point as the possibilities of meaningful language.

1. În hermeneutica europeană a interpreta, a înțelege și a traduce au semnificații diferite. Dacă interpretarea presupune o încercare de a găsi sau de a impune unul sau mai multe sensuri în legătură cu un text, înțelegerea sau comprehensiunea presupune o sesizare empatică a unui înțeles. Comprehensiunea pare a fi mai mult un aspect, o etapă a interpretării¹. Traducerea comportă atât aspecte de tip interpretativ cât și de tip comprehensiv dar se referă mai ales fie la transpunerea unui text dintr-o limbă în alta, fie la transcrierea unui limbaj obscur sau ocult în altul mai clar sau mai accesibil.

Au existat gânditori care au sesizat faptul că relația dintre interpretare și text pare a fi deviată sau secundă prin raportare la relația dintre interpretare și limbaj. Așa cum preciza și Paul Ricoeur, hermeneutica pare a avea un raport privilegiat cu limbajul și cu

¹ O accepțiune cu totul diferită a comprehensiunii, a înțelegerii o găsim la Heidegger. Filosoful german vede în comprehensiune o dimensiune fundamentală a *Dasein*-ului, ce ține de modul său de a fi, de capacitatea acestuia de a sesiza noi posibilități de a fi.

Bibliografie

- Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, București, 1995.
- Jacques Derrida, *Des tours de Babel, Psyché*, Galilee, Paris, 1987.
- Dicționar Biblic, Editura "Cartea Creștină", Oradea, 1995.
- Gillo Dorfles, *Estetica mitului*, Univers, București, 1975.
- Robert Du Mesnil Du Buisson: *Le Mythe de la Tour de Babel*, în "L'Etnographie", Gabalda, Paris, Nr.72, 1976.
- Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, Humanitas, București, 1992.
- Mircea Eliade, *Mitul eternei reînțoarceri*, în *Eseuri*, Editura Științifică, București, 1991.
- Mircea Eliade, *Încercarea Labirintului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1990.
- Victor Kernbach, *Miturile esențiale*, București, Editura Științifică, 1978.
- Carl Gustav Jung, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, Teora, București, 1997.
- Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Editura Polirom, Iași, 1998.
- Georg Steiner, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Univers, București, 1983.
- Paul Zumthor, *Babel sau nedesăvârșirea*, Polirom, Iași, 1998.

LIMITELE INTERPRETĂRII ȘI LIMITELE LIMBAJULUI

Limits of Interpretation and Limits of Language (Abstract)

The understanding-interpretation distinction from European hermeneutics cannot be found in the tradition of analytic philosophy. Thinkers like Wittgenstein, Quine, or Davidson use the terms „to understand”, „to interpret” and „to translate” as almost synonymous. In this tradition, the possibility of interpretation seems to be connected with the possibility of the meaning. Whatever ensures a statement's meaning, also ensures the possibility of interpreting that meaning.

If the meaning-problem leads us to the limits-of-language problem (given the connection between meaning and interpretation), then we can admit that the possibilities of interpretation end at the very same point as the possibilities of meaningful language.

1. În hermeneutica europeană a interpreta, a înțelege și a traduce au semnificații diferite. Dacă interpretarea presupune o încercare de a găsi sau de a impune unul sau mai multe sensuri în legătură cu un text, înțelegerea sau comprehensiunea presupune o sesizare empatică a unui înțeles. Comprehensiunea pare a fi mai mult un aspect, o etapă a interpretării¹. Traducerea comportă atât aspecte de tip interpretativ cât și de tip comprehensiv dar se referă mai ales fie la transpunerea unui text dintr-o limbă în alta, fie la transcrierea unui limbaj obscur sau ocult în altul mai clar sau mai accesibil.

Au existat gânditori care au sesizat faptul că relația dintre interpretare și text pare a fi deviată sau secundă prin raportare la relația dintre interpretare și limbaj. Așa cum preciza și Paul Ricoeur, hermeneutica pare a avea un raport privilegiat cu limbajul și cu

¹ O accepțiune cu totul diferită a comprehensiunii, a înțelegerii o găsim la Heidegger. Filosoful german vede în comprehensiune o dimensiune fundamentală a *Dasein*-ului, ce ține de modul său de a fi, de capacitatea acestuia de a sesiza noi posibilități de a fi.

problemele privind limbajul². Orice limbaj natural, oricât de rudimentar sau de elementar ar fi, presupune o activitate de interpretare. De această situație este vinovată polisemia cuvintelor din limbajele naturale, "adică acea trăsătură a cuvintelor noastre de a avea mai multe semnificații atunci când le considerăm în afara întrebuirii lor într-un context determinat"³. Semnificația cuvintelor, sensul propozițiilor pot deveni vizibile, în ciuda polisemiilor, dacă este cunoscută referința acestora, dacă este înțeles contextul în care au fost rostite, intenția și scopul cu care au fost rostite. Efortul prin care încercăm să ne lămurim referința, contextul, intenția și scopul unor formulări, chiar în limbaj natural, ține de interpretare. "Primul și cel mai elementar efort de interpretare îl constituie producerea unui discurs relativ univoc cu ajutorul unor cuvinte polisemantice, identificarea acestei intenții de univocitate în receptarea mesajelor"⁴. Așadar, efortul și exigența interpretării nu apar doar în legătură cu textele tradițiilor oculte sau cu textele diverselor tradiții religioase, nu doar în legătură cu textele filosofice sau literare, ci în legătură cu orice enunț formulat într-un limbaj natural, oricât de rudimentar ar fi acesta.

Filosofii limbajului din secolul nostru, atunci când au luat în dezbateră chestiunea interpretării au vizat modalitatea în care pot fi înțelese enunțurile limbajului natural formulate în diverse situații concrete. Așadar, mai ales în filosofia analitică a limbajului, interpretarea nu mai este văzută drept un efort de descifrare, de găsire sau de instituire a sensului unui text, nu mai este privită ca fiind o activitate specială a unei categorii de indivizi avizați, ci un efort general de înțelegere, efort care este întreprins de fiecare om atunci când încearcă să înțeleagă ceea ce scrie sau, mai ales, rostește semenul său. Modalitățile în care au fost teoretizate interpretarea, înțelegerea și traducerea în filosofia europeană dar și în lingvistică ne-au sugerat că cele trei activități, chiar dacă sunt înrudite, sunt diferite. În filosofia limbajului cele trei activități nu mai par a fi distincte; interpretarea, înțelegerea și traducerea nu numai că nu mai sunt socotite concepte ce vizează activități diferite, ci chiar sunt socotite sinonime.

² Paul Ricoeur, *Pentru o fenomenologie hermeneutică*, în vol. *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 69.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 70.

A.P. Martinich, prefăcând capitolul destinat problemelor ce țin de traducere și interpretare dintr-o celebră lucrare de filosofie a limbajului⁵, constată, referindu-se la tradiția analitică, identitatea dintre înțelegere, traducere și interpretare. “Înțelegerea și interpretarea lingvistică sunt identice când ambele pot fi raportate în aceeași limbă la enunțuri care sunt luate drept suportul lor material”⁶. Spre deosebire de interpretare și înțelegere, care au loc în interiorul aceleiași limbi, traducerea ar presupune prezența a două limbi. În ultimă instanță, datorită faptului că orice traducere vizează păstrarea unui înțeles, la limită, s-ar putea susține existența unei identități între înțelegere și traducere.

Date fiind deosebirile conferite de o tradiție – cea europeană –, date fiind deosebirile intuitive, totuși filosofii limbajului folosesc termenii de interpretare, înțelegere și traducere ca fiind sinonimi. Martinich caută să găsească motivul pentru care filosofi precum W.V.O. Quine sau Donald Davidson gândesc acești termeni ca fiind interșanjabili. Acest motiv este derivat din faptul că cei trei termeni nu ar presupune trei tipuri de acțiuni distincte, ci doar un singur tip de activitate. “Activitatea de înțelegere, interpretare sau traducere a unui enunț implică (teoretic) formularea unui set de propoziții în aceeași limbă drept motive pentru comportamentul vorbitorului”⁷. Cu alte cuvinte, interpretarea, înțelegerea și traducerea sunt echivalente deoarece în toate aceste activități sunt formulate o serie de enunțuri ce vor ghida comportamentul cognitiv sau moral al unor persoane față de alte persoane sau în legătură cu anumite situații determinate. Aceste enunțuri ar viza, după Quine, comportamentul verbal al vorbitorului, comportamentul său non-verbal, condiția sa fizică, mediul vorbitorului și experiența sa anterioară. După Davidson, la acestea ar mai trebui să se adauge enunțuri despre credințele vorbitorului. Altfel spus, ori de câte ori încercăm să înțelegem / interpretăm / traducem o enunțare a unui vorbitor, vom încerca să construim un set de propoziții cu privire la ceea ce a enunțat, a gesticulat un vorbitor dar și cu privire la credințele acestuia, la condiția sa fizică, la experiența sa anterioară, enunțuri ce vor sta la baza strategiilor noastre acționale și discursive. Martinich sugerează că diferențele dintre cele trei concepte – înțe-

⁵ A. P. Martinich (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, 1996.

⁶ *Ibidem*, p. 441.

⁷ *Ibidem*, p. 442.

legere, interpretare și traducere – provin din contextele în care sunt folosite, iar nu din sensurile diferite pe care le-ar avea. “Înțelegere” este folosit în mod corespunzător atunci când sensul conferit de vorbitor este simplu și neproblematic; “interpretare” este folosit atunci când acest sens lipsește. “Traducere” este folosit corect atunci când diferite trăsături lingvistice ale enunțurilor (fonetice, sintactice, semantice) nu se suprapun aproape deloc⁸. În fiecare caz, fie că înțelegem, fie că interpretăm, fie că traducem, vom avea tendința de a formula anumite strategii discursive sau acționale plecând de la rezultatul înțelegerii/interpretării/traducerii. Fără a ne înșela prea mult, am putea considera drept certă lipsa unor deosebiri fundamentale în tradiția analitică a filosofiei limbajului, între actul înțelegerii, cel al interpretării și cel al traducerii.

În acest context, în măsura în care s-ar pune problema limitelor interpretării s-ar pune implicit și problema limitelor înțelegerii ca și problema limitelor traducerii. Mai mult, plecând de la faptul că cele trei concepte au în vedere cam același tip de activitate, am putea susține că limitele interpretării coincid cu limitele înțelegerii și cu cele ale traducerii. Așadar, pentru a determina limitele interpretării în tradiția analitică ar trebui să vedem cum au fost gândite în această tradiție limitele înțelegerii sau ale traducerii. Ne vom opri pe rând la Russell, Wittgenstein, Quine și Davidson.

2. Problema sensului sau a înțelesului enunțurilor a fost socotită pentru multă vreme problema centrală a filosofiei analitice a limbajului. Atâta timp cât s-a văzut în limbaj mediul ideal al reprezentării, s-a văzut și în problema sensului sau a înțelesului o problemă ce ar trebui rezolvată în mod prioritar. Atât Frege, cât și Russell au încercat să elaboreze teorii coerente cu privire la înțelesul enunțurilor, dar teoria care s-a bucurat de cel mai mare succes în anii '20 a fost cea elaborată de Wittgenstein în *Tractatus logico-philosophicus*.

Russell, în lucrarea sa *Problemele filosofiei*, credea că un enunț are sens în măsura în care reușește să pună obiecte la care se referă într-o anumită ordine, ordinea în carese găsesc în realitate. Astfel, ordinea lucrurilor poate fi regăsită în ordinea cuvintelor dintr-o

⁸ *Ibidem*.

propoziție⁹. Doar o singură propoziție cu sens putea fi formulată în legătură cu un fapt sau cu o stare de lucruri, propoziție ce ar putut fi socotită un nume al stării de lucruri. În urma discuțiilor pe care le-a avut cu Wittgenstein, Russell ajunge să-și modifice maniera în care înțelege sensul unei propoziții. În *The Philosophy of Logical Atomism*, filosoful britanic nu mai vede în propoziții nume ale faptelor, deoarece două sau mai multe propoziții diferite pot fi formulate în legătură cu același fapt¹⁰. Unele pot descrie exact ordinea lucrurilor ce compun acel fapt, altele nu. Și prima categorie de propoziții și a doua au sens, însă doar cele din prima categorie pot fi socotite drept adevărate. Doar cuvintele pot fi sau nu pot fi nume fără a putea avea, însă, și sens; pe de altă parte, doar propozițiile pot fi cu sens sau fără sens, adevărate sau false. Au sens în măsura în care se referă la un fapt și sunt adevărate în măsura în care ordinea cuvintelor ce o compun este aceeași cu ordinea lucrurilor ce intră în alcătuirea faptului respectiv.

Teoria înțelesului elaborată de Wittgenstein în *Tractatus* corespunde, în linii mari, teoriei formulate de Russell în *The Philosophy of Logical Atomism*. Wittgenstein vede propoziția cu sens adevărată a unei săgeți care indică ceva; propoziția cu sens trimite către o stare de lucruri. "Unei propoziții fără sens nu-i corespunde nimic, căci ea nu indică nici un obiect..."¹¹. Doar propozițiile cu sens pot fi adevărate sau false; ar fi absurd să se pună problema adevărului sau a falsității în legătură cu propozițiile lipsite de sens deoarece acestea nu au nici o legătură cu vreo stare de lucruri. Într-o propoziție adevărată, logica cuvintelor este identică cu logica obiectelor din starea de lucruri la care se referă acea propoziție. Într-o propoziție falsă cele două tipuri de ordine diferă.

După Wittgenstein, limbajului îi stă în putere doar să surprindă ordinea lumii. În măsura în care vom încerca să formulăm enunțuri de natură etică, estetică, metafizică sau religioasă, vom încerca să trecem dincolo de limitele limbajului. În limbaj sunt posibile enunțuri cu sens în măsura în care se referă la stări de lucruri. Enunțurile etice, estetice, religioase sau metafizice sunt lipsite de sens.

⁹ Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, editura ALL, București, 1998, p. 83.

¹⁰ Idem, *The Philosophy of Logical Atomism*, in vol. *Logic and Knowledge*, George Allen & Unwin, London, 1984, p. 187.

¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991, 4.063.

Dacă luăm în seamă teza de la care am plecat, conform căreia condițiile de posibilitate ale sensului sunt condițiile de posibilitate ale interpretării, dacă luăm în considerație teoriile asupra sensului elaborate de Russell și Wittgenstein (teoria acestuia din *Tractatus*), am putea spune că a interpreta un enunț înseamnă a indica starea de lucruri la care se referă. Deoarece enunțurile fără sens nu se referă la vreo stare de lucruri, ar fi absurd să se pună problema interpretării unor astfel de enunțuri. Dacă s-ar pune problema interpretării enunțurilor eticii, metafizicii, esteticii sau a enunțurilor din discursul religios am avea de-a face cu o falsă problemă. Astfel de enunțuri nici nu pot exista în limbaj, căci nu stă în natura limbajului să facă posibile astfel de enunțuri. Un enunț se face posibil prin sensul său, adică prin faptul că trimite la o stare de lucruri. Doar în legătură cu aceste enunțuri se pune problema interpretării. Un enunț este interpretat corect dacă din ordinea cuvintelor ce-l compun este înțelesă în mod corect ordinea stării de lucruri la care se referă acel enunț. În concluzie, condițiile de posibilitate ale sensului sunt și condițiile de posibilitate ale interpretării: un enunț are sens dacă trimite la o stare de lucruri; un enunț poate fi interpretat în măsura în care are "în spate" o stare de lucruri. Ceea ce anulează posibilitatea interpretării coincide cu ceea ce anulează posibilitatea înțelesului: absența referinței.

În lucrările sale de după 1930, Wittgenstein a elaborat o nouă teorie a înțelesului. În *Caietul albastru*, Wittgenstein susține că "suntem tentați să credem că funcționarea limbii are două părți: o parte anorganică, mânăuirea semnelor, și una organică, pe care am putea-o numi a înțelege aceste semne, a le da un sens, a le interpreta, a gândi"¹². "A da sens", "a interpreta" le-am vedea drept activități mentale, activități ce ar diferi radical de mânăuirea semnelor. Asocierea mentală a unui sens sau a unei interpretări cu un enunț este văzută de Wittgenstein drept un fenomen ocult, confuz, lipsit de orice credibilitate. Dacă a da sens unei propoziții înseamnă a-i atașa mental o anumită reprezentare, atunci am putea construi un tabel destul de cuprinzător în care să găsim suficiente imagini și reprezentări pentru a le atașa propozițiilor noastre. A interpreta o propoziție ar însemna, în acest caz, a căuta în tabel reprezentarea corespunzătoare. Dar acest lucru este absurd deoarece ar însemna că ori de câte ori ni s-ar pune o întrebare sau ori

¹² Idem, *Caietul albastru*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 26.

de câte ori am duce o discuție ar trebui să căutăm în tabel sensul pentru fiecare întrebare sau pentru fiecare răspuns. Dacă această situație ni se pare absurdă ar trebui să ni se pară absurdă și situația în care atașarea sensului ar fi un act mental. Am fi nevoiți să credem că cel ce caută o floare roșie își imaginează o floare roșie sau o pată roșie cu care compară florile pe care le întâlnește până când o găsește pe cea căutată. Or, nu putem avea dovada că acest proces mental, ocult are loc ori de câte ori cineva caută o floare.

Căutând să depășească neajunsurile izvorâte din înțelegerea sensului drept activitate mentală, Wittgenstein va susține că sensul unei propoziții rezidă în felul în care ea este folosită. "Dacă ar trebui să indicăm ceva ce constituie viața sensului ar trebui să spunem că acest ceva este folosirea lui"¹³. Gândirea sensului drept un act mental a fost posibilă, după Wittgenstein, prin analogie cu o veche prejudecată a filosofilor conform căreia oricărui substantiv trebuie să-i corespundă un obiect. Așa cum oricărui substantiv ar trebui să-i putem atașa obiectul corespunzător printr-un act mental, la fel, oricărei propoziții ar trebui să-i putem atașa, tot printr-un act mental, un sens. Putem scăpa de această prejudecată dacă înțelegem că propriu semnului îi este, mai degrabă, să fie folosit într-o comunitate decât să ne trimită către un obiect anume, că sensul unei propoziții se constituie prin felul în care este folosită, și nu printr-un act mental. Sensul propozițiilor se constituie în sfera publică, iar nu în cea privată.

Pentru a se ști cum trebuie folosită o propoziție trebuie stăpânită o tehnică a folosirii acesteia. Cu alte cuvinte, folosirea unui limbaj, participarea la un joc de limbaj presupune stăpânirea unei tehnici. A stăpâni o tehnică de folosire a limbajului semnifică, pentru Wittgenstein, urmarea strictă a unor reguli pentru folosirea expresiilor. Altfel spus, a înțelege un cuvânt, o expresie, o propoziție nu semnifică, pentru filosoful austriac, un act mental, ci stăpânirea unei tehnici, concretizată în urmarea unor reguli care să ducă la folosirea corectă a cuvintelor, expresiilor și propozițiilor în diversele jocuri de limbaj. Înțelesul nu este un fel de esență pe care propozițiile ar avea-o în mod absolut. Decât să spunem că propozițiile au înțeles, ar fi mai corect să spunem că ele pot fi folosite cu înțeles. Așadar, a înțelege înseamnă a

¹³ *Ibidem*, p. 28.

folosi corect; a folosi corect înseamnă a stăpâni o tehnică, a stăpâni o tehnică înseamnă a urma o serie de reguli.

“A urma o regulă” are o semnificație anume pentru Wittgenstein. Această expresie nu trebuie să ne trimită nici către un act mental, nici către o constrângere obiectivă, nici către o constrângere ce ne ghidează către un scop anume. “Ceea ce subliniază Wittgenstein este faptul crucial că ceea ce constituie o regulă este folosirea comună a ei de către noi; respectarea comună a ei de către noi; respectarea regulilor este o practică generală stabilită prin înțelegere, obicei și antrenament”¹⁴. Respectarea unei reguli, departe de a fi o activitate mentală misterioasă, este o practică, o activitate publică, deprinsă prin antrenament în sânul unei comunități. Stăpânim o tehnică de folosire a propozițiilor, deoarece stăpânim diverse serii de reguli privind folosirea propozițiilor în interiorul diverselor jocuri de limbaj. Stăpânind aceste reguli, știind cum să folosim propozițiile, le stăpânim și înțelesul.

Dacă ar fi să ne întrebăm asupra semnificației pe care ar putea-o avea expresia “a interpreta” plecând de la teoria înțelesului schițată de Wittgenstein după 1930, am putea spune că “a interpreta” semnifică o practică, o activitate publică. A interpreta corect o expresie sau o propoziție înseamnă, înainte de toate, a ști cum trebuie folosită în diversele jocuri de limbaj. Înțeleg o propoziție sau o întrebare rostită de un interlocutor, știu să o interpretez corect în măsura în care pot să-i dau un răspuns adecvat. Dacă sunt stăpânite regulile unui joc de limbaj, sunt stăpânite, în egală măsură, mijloacele de a înțelege și interpreta propoziții și expresii ce pot apărea în acel joc de limbaj. Dacă actul înțelegerii este unul public, posibil prin urmarea unui set de reguli specific unei comunități lingvistice, și interpretarea este tot un act public, posibil în sânul unei comunități lingvistice și vizibil doar pentru cei care stăpânesc regulile jocurilor de limbaj practicate în sânul acelei comunități lingvistice.

Limitele interpretării sunt chiar limitele înțelegerii: în măsura în care nu sunt stăpânite regulile ce fac posibil un joc de limbaj, nu pot fi folosite corect expresiile și propozițiile într-un joc de limbaj și, prin urmare, nu pot fi nici înțelese și nici interpretate corect. Putem interpreta corect un enunț în măsura în care suntem suficient antrenați în practicile lingvistice ale unei comunități. Lipsa “antrenamentului”

¹⁴ A.C. Grayling, *Wittgenstein*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 136.

duce la imposibilitatea urmării regulilor și, deci, la imposibilitatea interpretării.

Un alt factor ce ar putea limita posibilitatea interpretării ar trebui căutat în faptul că Wittgenstein înțelege limbajul ca pe o *formă de viață*. Fiind dobândit prin antrenament în sânul unei comunități lingvistice, limbajul aduce odată cu el o serie de practici nonlingvistice, asumptii, prejudecăți, tradiții, obiceiuri etc. Orice proces de înțelegere și interpretare va fi într-un fel influențat, afectat de aceste activități; ele pot da specificitatea unei interpretări, dar, în același timp, o pot restrânge, limita, contextualiza. Astfel, o interpretare devine prizoniera unor anumite jocuri de limbaj, fiind posibilă și justificată doar într-un anumit context lingvistic și doar împreună cu anumite forme de viață.

3. Problema înțelegerii și a înțelesului rămâne o problemă esențială în filosofia limbajului și după 1950, chiar dacă principalii reprezentanți ai acestui curent devin filosofii americani. Prin lucrarea din 1960, *Word and Object*, W.V. Quine readuce în discuție problema înțelegerii propozițiilor și expresiilor aparținând limbajelor naturale. În capitolul al II-lea al acestei lucrări, intitulat *Translation and Meaning*¹⁵, Quine construiește un experiment mental, numit al “traducerii radicale”, pentru a încerca să lămurească posibilitatea înțelegerii în genere plecând de la situația concretă a înțelegerii unor enunțuri formulate într-un limbaj necunoscut. După filosoful american, traducerea între limbi înrudite poate avea loc prin înlocuirea cuvintelor cu formă asemănătoare. În traducerea între limbi diferite trebuie să se țină cont de evoluțiile culturale ce au făcut posibile acele limbi. Pentru Quine, cazul cel mai relevant în legătură cu posibilitatea înțelegerii este cel al “traducerii radicale”. Această situație, a “traducerii radicale”, vizează măsura în care pot fi traduse în engleză¹⁶ enunțurile formulate de un băștinaș al unui trib ce nu a intrat niciodată în contact cu civilizația. Quine imaginează o situație în care un lingvist intră în contact cu un astfel de trib, iar unul dintre membrii acesteia, la un moment dar, arată înspre un iepure și rostește: “Gavagai”. Ce ar trebui să înțeleagă lingvistul prin acest cuvânt? Datorită faptului că limba

¹⁵ W.V. Quine, *Translation and Meaning*, in vol. *Word and Object*, MIT Press, 1960, pp. 26-52.

¹⁶ Poate fi vorba de orice altă limbă modernă.

engleză este total deosebită de limba vorbită de băştinaş, datorită faptului că nu există un interpret, lingvistul trebuie să încerce să înţeleagă acel cuvânt plecând de la contextul în care a fost folosit. "Toate datele de care dispune atunci lingvistul nostru pentru a se descurca în tentativa lui de întocmire a unui dicţionar – în fapt, a unui manual de traducere – se rezumă la comportamentul extern observabil, vocal şi de altă natură, al vreunui băştinaş ales ca informant şi la circumstanţele observabile în care acest comportament se manifestă"¹⁷. Plecând de la acel cuvânt rostit de băştinaş, lingvistul ar putea crede că el se referă fie la un anumit tip de stimulare senzorială, fie la o entitate exterioară, la un iepure. Stimularea senzorială îşi poate modifica capacitatea de a determina rostirea cuvântului "Gavagai" deoarece există variaţii de unghi, luminozitate şi contrast coloristic, cu toate că iepurele rămâne acelaşi"¹⁸.

Dacă băştinaşul se referă la iepure, iar nu la o anumită modalitate de stimulare senzorială, "Gavagai" ar putea însemna: "Iepure", "Iată un iepure!", "Acesta este un iepure", dar şi "Animal", "Rozător" sau "Alb". Pe baza stimulărilor senzoriale, lingvistul poate dobândi doar un înţeles empiric al lui "Gavagai". În acest caz, o traducere a lui "Gavagai" ar implica o corelare cu stimulări non-verbale. Înţelesul empiric sau înţelesul dobândit în urma stimulării senzoriale al unui enunţ pentru un subiect rezumă dispoziţia sa de a accepta sau respinge enunţul ca răspuns al stimulării prezente¹⁹. "Gavagai" are un înţeles empiric corect pentru băştinaş, nu însă şi pentru lingvist. Singura variantă pentru acesta este să vadă care dintre propoziţiile mai sus amintite ar putea traduce cel mai bine "Gavagai".

Toate acele propoziţii prin care lingvistul ar putea traduce sintagma "Gavagai" au fost denumite de Quine *propoziţii de ocazie*. Ele pot fi adevărate sau false în funcţie de momentul, locul sau contextul acţional în care sunt formulate. Dacă lingvistul ar putea să înveţe cuvintele pe care băştinaşul le foloseşte pentru "da" şi pentru "nu", bazându-se şi pe structurile similare ale receptorilor senzoriali, ar putea prelua iniţiativa în discuţie. Repetând cuvântul "Gavagai" şi arătând spre diverse obiecte şi vietăţi, spre diverşi iepuri de diverse

¹⁷ Ion C. Popescu, *Corabia lui Tezeu sau empirismul fără dogme*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, pp. 34-35.

¹⁸ W.V. Quine, *Word and Object*, MIT Press, 1960, p. 31.

¹⁹ *Ibidem*, p. 34.

culori, înțelegând răspunsurile de “Da” sau “Nu” oferite de băștinaș, lingvistul ar putea deduce că “Gavagai” se traduce prin “Iepure”. “Asta nu înseamnă decât că el presupune despre informant că ar putea folosi «Gavagai» în aceleași condiții în care el însuși ar folosi «Iepure»”²⁰. Am văzut cum înțelesul bazat pe stimularea senzorială nu l-a putut determina pe lingvist să dobândească un înțeles exact al sintagmei “Gavagai”. Abia prin infirmarea sau confirmarea unor propoziții de ocazie de către băștinaș, lingvistul crede că are unele temeiuri pentru a accepta drept înțeles al lui “Gavagai” cuvântul “Iepure”. În fapt, traducerea, atât cât a putut fi realizată, nu s-a bazat pe identitatea înțelesurilor conferite de stimularea senzorială, ci pe aproximarea semnificantului pe care l-ar putea avea diversele înțelesuri obținute prin stimularea senzorială²¹. Acest proces de aproximare a fost posibil prin “formularea” unor propoziții de ocazie de către lingvist și confirmarea sau infirmarea lor de către băștinaș.

Așadar, lingvistul a putut obține o traducere, în sensul precizat mai sus, a cuvântului “Gavagai” pe baza unei similarități a stimulării senzoriale existentă între el și băștinaș, și pe baza propozițiilor de ocazie dovedite a fi echivalente în urma “dialogului” pe care l-a avut cu băștinașul. Sintagma “Iepure” este sinonimă din punct de vedere cognitiv cu sintagma cu același înțeles empiric “Gavagai”, și tocmai din acest motiv reușește și să o traducă. Totalitatea condițiilor de stimularea senzorială și cognitivă l-au împins pe lingvist să accepte “Iepure” pentru “Gavagai”.

Însă limbajul observațional nu este alcătuit numai din enunțuri observaționale. Quine crede că enunțurile teoretice sunt prezente în orice tip de limbaj; acestea își dobândesc înțelesul nu prin relația pe care o au cu enunțurile observaționale, ci în funcție de teoriile îmbrățișate de utilizatorii limbajului. Dacă lingvistul interesat de înțelegerea acelei limbi necunoscute până atunci ar reuși să să deprindă suficient din vocabularul și din gramatica acelei limbi, ar putea transpune în propriul său limbaj aproape orice enunț al băștinașului. Dacă într-o zi cineva l-ar spune “Vino repede, a intrat demonul în Oio-Oio”, lingvistul ar putea traduce acest enunț prin “Oio-Oio are o criză de epilepsie. Trebuie să încerc să-l ajut”. Traducerea nu a făcut-o literal, ci “el a parafrizat propoziția băștinașă despre posesiunea demoniacă

²⁰ Ion C. Popescu, *op. cit.*, p. 36.

²¹ W.V. Quine, *op. cit.*, p. 40.

într-una proprie despre atacul de epilepsie; cu toate acestea, funcția de comunicare a limbajului s-a realizat perfect, fiecare dintre comunicanți comportându-se așa cum ceilalți se așteptau să o facă..."²². Înțelegerea acestui enunț al băștinașului pare a fi apropiat de înțelegerea expresiei "Gavagai". Asta numai în aparență, căci înțelegerea celui de-al doilea enunț este mediată teoretic. Unul și același fapt este descris și înțeles într-un fel plecându-se de la teoria ce explică anumite manifestări prin acțiunea demonilor, și în cu totul alt mod plecându-se de la teoria ce susține că anumite manifestări sunt datorate epilepsiei. Interesant este că lingvistul, în primă instanță, nu are acces la faptul ca atare, nu posedă o stimulare senzorială din partea acestuia, ci are acces doar la enunțul băștinașului. Reușește să traducă acest enunț nu printr-o sinonimie de tip mecanic, printr-o înlocuire automată a unor cuvinte, ci încercând să-și de seama care dintre teoriile sale ar putea corespunde teoriei ce se găsește în spatele enunțului formulat de băștinaș. Motivele pentru care cele două teorii diferite nu determină discrepante în acțiune, lingvistul și băștinașii reușind să se înțeleagă și să acționeze convergent, trebuie căutate în faptul că ambele teorii sunt coerente cu același set de enunțuri observabile sau pot fi reduse la aceleași enunțuri observaționale. Astfel, înțelegerea și interpretarea oricărei propoziții cu sens este posibilă, după Quine, dacă acea propoziție poate fi tradusă în una ce vizează aspecte ale experienței imediate.

Plecând de la teza "traducerii radicale" propusă de Quine sensurile expresiei "a interpreta" trebuie căutate în două direcții: pe de o parte trebuie căutat sensul lui "a interpreta" atunci când este vorba de enunțuri observaționale; pe de alta, trebuie căutat sensul acestei expresii atunci când este vorba de enunțuri puternic influențate de teoriile de fundal. Reamintim că una dintre marile supoziții ale filosofiei limbajului din secolul al XX-lea este identitatea de sens dintre "a traduce", "a înțelege" și "a interpreta". În cazul teoriei susținute de Quine, condițiile de posibilitate ale traducerii sunt și condiții de posibilitate ale înțelegerii și ale interpretării. Un enunț observațional poate fi tradus fără dicționar și fără interpret dintr-o limbă în altă limbă, în condițiile în care există o identitate a stimulării senzoriale a celor doi vorbitori de limbi diferite, și o aproximare a

²² Ion C. Popescu, *op. cit.*, pp. 41-42.

diverselor înțelesuri obținute prin stimularea senzorială ca urmare a acceptării sau respingerii anumitor "propoziții" de ocazie. Cu alte cuvinte, traducerea unei propoziții observaționale dintr-o limbă în alta presupune determinarea referinței, chiar dacă această determinare rămâne descori doar aproximativă. Chiar dacă referința nu se lasă în totalitate scrutată, important este să se ajungă la stabilirea unei echivalente cognitive între enunțurile de observație cercetate aparținând celor două limbi. Așadar, a interpreta un enunț observațional, formulat într-o limbă necunoscută, înseamnă a găsi un enunț echivalent din punct de vedere cognitiv într-o limbă cunoscută, pe baza determinării aproximative a referinței. Interpretarea unui enunț de observație poate fi limitată doar de indeterminarea referinței.

Un alt sens al expresiei "a interpreta" trebuie căutat atunci când este vorba despre enunțuri teoretice. Înțelesul acestor enunțuri depinde într-o mai mare măsură de teoriile de fundal decât de faptele accesate prin stimulare senzorială. În acest caz, interpretarea unui enunț presupune formularea unui alt enunț într-un limbaj mai cunoscut, care să aibă însă o teorie de fundal corespunzătoare teoriei de fundal a primului enunț. Traducerea și interpretarea primului enunț prin al doilea, găsirea unei teorii corespunzătoare celeilalte sunt posibile deoarece ambele enunțuri sunt compatibile cu același set de enunțuri observaționale. Altfel spus, a interpreta un enunț teoretic E_1 , înseamnă a formula un alt enunț E_2 într-un limbaj mai bine stăpânit astfel încât E_2 să posede o teorie de fundal ce ar putea fi pusă în corespondență cu teoria de fundal a lui E_1 și atât E_1 cât și E_2 să poată fi făcute compatibile cu același set de enunțuri observaționale. E_2 reprezintă o bună interpretare a lui E_1 doar dacă E_2 și E_1 au același înțeles empiric. Interpretarea lui E_1 este pusă sub semnul întrebării dacă teoria de fundal a lui E_2 nu explică același fapt ca cea a lui E_1 sau dacă E_2 nu poate fi făcut compatibil cu același set de enunțuri observaționale ca și E_1 .

Datorită faptului că, de cele mai multe ori, termenii ce apar în enunțuri observaționale sunt fie vagi (nu se poate stabili cu certitudine clasa obiectelor ce le alcătuiesc extensiunea), fie ambigui (pot fi aplicați sau nu în același timp unui obiect), referința rămâne de cele mai multe ori inscrutabilă. Acest lucru, după Quine, este de natură să afecteze atât posibilitatea reală a traducerii radicale cât și posibilitatea interpretării corecte și eficiente.

4. Dosarul problemei interpretării este redeschis în anii '70 de către Donald Davidson prin publicarea studiului *Radical Interpretation*. Pentru filosoful american, o bună teorie a sensului și, deci, a traducerii și interpretării, este posibilă doar dacă se sprijină pe o bună teorie asupra adevărului. Dacă în cercetările sale privind modalitatea în care s-ar putea determina sensul unei propoziții îl urmează pe Quine, Davidson reușește totuși să introducă un element nou în teoretizările sale: teoria adevărului formulată de Tarski. În acest context, a ști care este sensul unei propoziții înseamnă a ști în ce condiții îi poate fi atribuit predicatul "adevărat".

După Davidson, problema interpretării este una obișnuită, de care ne ciocnim mereu. "Vorbitorii aceleiași limbi pot pleca de la asumptia că aceleași expresii sunt interpretate în același mod, dar nu indică cum se justifică această asumptie. Orice înțelegere a unei vorbe sau a alteia implică interpretarea radicală"²³. Interpretare radicală avem ori de câte ori interpretăm un idiom al vorbirii prin altul. Cum se explică însă existența unei astfel de posibilități?

Davidson crede adevărul unei propoziții este garantat de o serie de evidențe empirice. Aceste evidențe empirice nu numai că garantează adevărul unei propoziții, ci se transformă și în surse de interpretare. "Când o teorie a adevărului își găsește domeniul adecvat de evidențe empirice are loc un fenomen cu aparențele unui mister: evidențele empirice se transformă, pentru vorbitorul pe care Davidson îl dotează cu teoria adevărului în surse de interpretare"²⁴. Astfel, interpretarea radicală nu ar fi altceva decât înțelegerea unui idiom prin altul, plecând de la anumite evidențe.

Davidson imaginează următoarea situație: să presupunem că cineva, Kurt, rostește propoziția "Es regnet". Imediat se poate formula o T-propoziție²⁵, care să precizeze în ce condiții propoziția de mai sus poate fi considerată adevărată. După Davidson, o astfel de propoziție ar fi:

²³ Donald Davidson, *Radical Interpretation*, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 125.

²⁴ Emil Ionescu, *Adevăr și limbă naturală*, Editura ALL, București, 1997, p. 80.

²⁵ O T-propoziție este o propoziție bicondițională de tipul celor două formulate de Tarski în teoria sa asupra adevărului "«p» este adevărată dacă și numai dacă p".

(T) "«Es regnet» e adevărată în germană când este asertată de X la momentul t dacă și numai dacă plouă în apropierea lui X la momentul t"²⁶.

Adevărul sau falsitatea lui (T) depinde de ceea ce este evidența empirică. Dacă evidența este:

(E) "Kurt aparține comunității de limbă germană și Kurt asumă adevărul enunțului «Es regnet» sâmbătă la amiază și în apropierea lui Kurt sâmbătă la amiază plouă"²⁷, atunci (T) poate fi considerată adevărată.

(T) este adevărată în virtutea evidenței (E). În același timp (E) face posibilă înțelegerea și interpretarea lui (T). O T-propoziție care este adevărată în virtutea unei evidențe (E), este cea care poate da sensul unei propoziții. Acest sens nu este conferit însă prin numirea sau descrierea lucrului pe care îl semnifică, ci prin precizarea condițiilor în care asertarea acelei propoziții este adevărată²⁸.

Așadar, pentru Davidson, o propoziție are sens în măsura în care putem stabili condițiile în care poate fi adevărată. În măsura în care reușim să stabilim evidența empirică a unui enunț, în măsura în care îi stabilim condițiile în care poate fi adevărat, în măsura în care reușim să-i precizăm sensul, în aceeași măsură vom reuși să-l și interpretăm. Și în acest caz, condițiile de posibilitate ale sensului sunt condiții de posibilitate ale interpretării. A stabili condițiile în care poate fi adevărat un enunț înseamnă a-i stabili sensul și, implicit, modalitatea în care poate fi interpretat. Astfel, plecând de la relația pe care Davidson o gândește între adevăr, sens și interpretare se poate susține că limitele interpretării sunt limite ale sensului. În condițiile în care nu putem stabili și preciza baza empirică la care am putea raporta un enunț, nu îi vom putea stabili adevărul și nici sensul; dacă nu-i putem preciza sensul, nu îi vom putea da nici vreo interpretare. Posibilitatea interpretării rămâne strict legată de posibilitatea sensului.

Accentuând aspectele pragmatice ale limbajului, într-un articol din anii '80, *A Nice Derangement of Epitaphs*, Davidson nu mai gândește limbajul ca pe un mediu al reprezentării, ci încearcă să-l gândească drept o componentă a teoriilor noastre de trecere. Aceste teorii încercăm să le elaborăm în efortul de apropiere de semenii

²⁶ Donald Davidson, *op. cit.*, p. 135.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 138.

noștri, ținând cont de modul în care vorbesc, scriu, gesticulează, acționează, glumesc etc. Oamenii ajung să comunice destul de bine atunci când multe dintre conjecturile pe care le fac despre comportamentul celorlalți sunt confirmate prin acest comportament. Pentru Davidson, acesta este un indiciu în legătură cu faptul că teoriile de trecere pot fi convergente.

Davidson crede că înțelesul unui enunț a fost gândit fie sistematic, obținut prin analiza semantică a părților ce compun enunțul, fie drept parte sau etapă într-un proces mai larg de interpretare, fie ceva învățat odată cu anumite reguli și convenții²⁹. Ceea ce ar trebui făcut ar fi să se renunțe la toate aceste soluții. Nu putem comunica mai bine nici analizând propozițiile, nici interpretându-le, nici urmând niște reguli. A stăpâni un limbaj, a emite propoziții cu sens sunt activități legate în mod profund de modul nostru de a ne raporta la ceilalți, de modul nostru de a fi în viață. Atâta timp cât nu există reguli pentru a ne apropia de ceilalți, nu există nici reguli pentru a ne construi teoriile de trecere. Dacă nu există reguli în construirea teoriilor de trecere, nu există reguli generale pentru determinarea sensului propozițiilor. Am putea spune că într-o situație concretă, un enunț are sens dacă poate determina creșterea gradului de convergență a unor teorii de trecere. Dar, în același timp, trebuie precizat că ceea ce determină sporirea acestui grad de convergență într-o situație, nu poate avea aceleași urmări și în alte situații. În acest context, fiind imposibilă și o teorie generală a sensului, pare a fi imposibilă și o teorie a interpretării. Cu toate acestea, am putea spune că un enunț emis de un vorbitor este interpretat corect de un interlocutor în măsura în care determină o sporire a gradului de convergență al teoriilor de trecere elaborate de cei doi locutori. Nu există interpretări generale așa cum nu există nici sensuri generale. Orice sens și orice interpretare sunt legate de o situație anume, de un context anume, putând fi socotite, mai degrabă, drept modalități de a fi, de a acționa în acele situații. Cunoașterea, înțelegerea, interpretarea devin astfel modalități de a acționa în situații determinate, iar nu activități teoretice, pur mentale.

În mod concret, limbajul nu există așa cum a fost gândit de către filosofi. "Trebuie să renunțăm la ideea unei structuri clar definite și împărțite în comun, pe care utilizatorii limbajului o stăpânesc și o

²⁹ Donald Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs*, în vol. *The Philosophy of Language*, ed. A.P. Martinich, p. 467.

aplică apoi în diferite situații”³⁰. Limbajul, expresiile sale, enunțurile sale nu au o esență, nu sunt ceva prin ele însele, ci devin ceva sau altceva în funcție de situațiile concrete în care sunt folosite. Nu preexistența unui sens sau a unei interpretări corecte duce la convergența unor teorii de trecere, ci convergența acelor teorii ne justifică să spunem că enunțurile folosite au avut un sens sau că au fost corect interpretate. Sensul și interpretarea par a fi caracteristici secunde ale unui enunț. Ceea ce contează este eficiența unui enunț; dacă un enunț determină o apropiere între participanții la un dialog putem spune că a fost eficient în acea situație. Abia apoi putem să mai spunem că a avut sens sau că a fost corespunzător interpretat.

Și în această situație, și în cadrul acestei teorii soarta interpretării este legată de cea a înțelegerii și a sensului. Lipsa de sens a unui enunț ca și absența unei interpretări mulțumitoare sunt vizibile în lipsa sa de eficiență. Dacă înțelegem limbajul drept unul dintre aspectele modului nostru de a ne comporta, de a fi în lume, de a comunica cu ceilalți cu siguranță, “a avea sens”, “a înțelege”, “a interpreta” trebuie să cedeze locul lui “a acționa”, “a fi eficient”, “a evolua înspre convergență”, fără a se retrage însă în anonimat. Capacitatea unui enunț de a inspira acțiuni eficiente devine mai importantă decât posibilitatea stabilirii unui sens sau a unei interpretări, considerând acel enunț în sine sau raportat doar la alte enunțuri. Asta nu înseamnă că problema sensului și a interpretării au devenit au devenit brusc neinteresante sau că sensul sau posibilitatea interpretării unui enunț ar fi aspecte ce nu mai contează. Enunțurile, expresiile fac parte dintre modurile de a fi ale unei comunități umane; este și firesc ca aceste moduri de a fi să poată fi judecate prin prisma impactului pe care l-au avut asupra acestei comunități. Dacă impactul este unul scontat, ducând la eficiență, enunțurile trebuie judecate plecându-se de la acest fapt. Deoarece au avut un oarecare grad de eficiență și de influență în viața comunității enunțurile și-au căpătat și un sens și o interpretare. Astfel “a găsi un sens” și “a da o interpretare” se transformă, mai degrabă, în acțiuni ce își găsesc finalitatea în sfera publică.

³⁰ *Ibidem*, p. 475.

5. Rezumându-mi am putea conchide:

a. Distincția înțelegere-interpretare, prezentă în hermeneutica europeană, nu mai poate fi regăsită în tradiția analitică. Atât Wittgenstein cât și Quine sau Davidson folosesc “a înțelege”, “a interpreta” și “a traduce” ca având aproape același sens.

b. Posibilitatea interpretării pare a fi legată, în această tradiție, de posibilitatea sensului. Dacă fie referința, fie un eveniment mental, fie folosirea în comun, fie folosirea eficientă, fie adevărul, face posibil sensul unui enunț, atunci, în egală măsură, face posibilă și interpretarea aceluși enunț.

c. Limitele interpretării sunt și limite ale înțelegerii sau ale traducerii. Toate acele situații în care posibilitatea înțelegerii este pusă sub semnul întrebării, este pusă sub semnul întrebării și posibilitatea interpretării. Astfel, în funcție de teorie, indeterminarea sau inscrutabilitatea referinței, lipsa unei baze empirice, lipsa unor enunțuri observaționale confirmate, necunoașterea regulilor ce fac posibil un joc de limbaj, lipsa de impact a unui enunț asupra unei comunități umane, sunt motive ce pot determina lipsa de sens a unor enunțuri și tot atâtea limite ce se impun interpretării.

d. În măsura în care problema sensului ne trimite către problema limitelor limbajului, a ceea ce poate fi făcut posibil în genere în și prin limbaj, am putea spune că limitele interpretării sunt chiar limitele limbajului. Unde se opresc posibilitățile limbajului, se opresc și posibilitățile interpretării.

CE SUNT ȘI CARE SUNT LIMITELE INTERPRETĂRII?

Was sind und welches sind die Grenzen der Auslegung?
(Zusammenfassung)

In diesem Text ist es die Rede von den Grenzen der Auslegung. Zuerst versuche ich die Bedeutungen des Wortes "Grenze" zu bestimmen. In dem aristotelischen Sinne ist die Grenze das Wesen eines Dinges, den Grund, der ein Ding bestimmt und individualisiert. In dem romantischen Sinne ist die Grenze das Ganze der Seienden, das den Dingen einen Sinn gibt. Dann spreche ich über die Grenzen der Auslegung, als Grenzen des Verfassers, des Textes und des Auslegers. Die Grenzen des Verfassers und des Auslegers sind: die Vorurteile, die Überlieferung, der Symbolismus (umfassende Grenzen), die persönlichen Entwürfe und Möglichkeiten, die subjektiven Zwecke und der Wille zur Differenz (bestimmende Grenzen). Die Grenzen des Texten sind: die Grenzen der Sprache (die Bedeutungen der Wörter, die Grammatik und die logische Syntax, die Grenzen des Werkes (der Kode und der Stil) und die Grenzen der Schriftlichkeit ("die Welt des Textes" und die Metaphern).

Reflecția asupra interpretării a devenit o veritabilă problemă filosofică atunci când acest fenomen nu a mai fost înțeles drept un aspect secundar al filosofiei, ci a fost recunoscut ca o parte esențială a acestui domeniu. S-a întâmplat astfel când s-a vorbit despre interpretare ca și cum am avea de a face cu un concept de prim rang al filosofiei, cu o nouă instanță pornind de la care s-ar putea constitui o filosofie cu pretenții suficient de serioase. Acest moment poate fi reperat în scrierile lui Nietzsche, pentru care tot ceea ce există este interpretare sau, mai corect spus, interpretarea unor interpretări. În posteritatea lui Nietzsche, nu se mai poate vorbi despre acest fenomen doar în legătură cu lectura, înțelegerea sau receptarea unui text. O dată

cu gânditorul pe care l-am amintit, interpretarea devine un act de primă instanță, și nu o simplă raportare la un text. Dacă prin Heidegger și Gadamer hermeneutica s-a identificat cu filosofia, în sensul deplin al acestui termen, întrucât ea a ajuns să se preocupe de faptul înțelegerii, privit ca o componentă esențială a existenței omului, Nietzsche a fost acela care a asigurat hermeneuticii o importanță la fel de mare, dar regândind una dintre problemele deja bătătorite ale acestei discipline, anume aceea a interpretării. Dintre autorii de după Nietzsche care au contat întru câtva în dezbaterile de hermeneutică, doar Paul Ricoeur a mai acordat faptului interpretării un statut central pentru hermeneutică, subsumându-i chiar și problema comprehensiunii.

Cât privește problema limitelor interpretării, ea s-a impus în special atunci când s-a înțeles că orice text suportă o pluralitate de interpretări, fără a se ști cu precizie care dintre ele este sau nu îndreptățită, deci fără a cunoaște o posibilă ierarhie a lor. Așa s-a întâmplat, de pildă, atunci când s-au impus interpretările de tip alegoric. Când într-un text totul a fost înțeles ca o alegorie, multiplicitatea interpretărilor a devenit un adevărat pericol. Într-o astfel de situație, oricine poate să impună propria sa interpretare. S-a spus atunci că nu orice om are acces la sensul alegoric al unui text, ci numai cel inițiat. Această restrângere a competenței interpreților s-a dovedit a fi, în acel context, o limită impusă interpretării. După cum se poate însă observa, o astfel de limită are atât un statut negativ, întrucât limitează sau restrânge mult posibilitățile de a interpreta un text, cât și unul pozitiv, în măsura în care exact accesul la un sens alegoric este condiția de posibilitate a interpretării.

Limita care determină

Despre dublul înțeles al limitei se poate vorbi amintindu-ne câteva aspecte din scrierile lui Aristotel și ale lui Kant. Mă voi referi, pe scurt, doar la primul dintre cei doi autori. În lucrarea *Metafizica*, filosoful grec consacră un capitol din cartea Δ înțelesurilor cuvântului "limită". Prima precizare pe care o face este o adevărată definiție a limitei, pe care o putem recunoaște și astăzi drept adecvată. "*Limită* se spune despre extremitatea fiecărui lucru, adică despre primul punct

dincolo de care nu mai e cu puțină să dăm de nici o parte a lucrului și despre ultimul punct dincolo de care se află tot ce ține de acest lucru”¹. Extremitatea unui lucru, sau capătul lui, acesta este primul înțeles al limitei pe care îl întâlnim în textul aristotelic. Că este vorba atât despre sensul negativ al limitei, cât și despre cel pozitiv, se observă cu mai mare claritate din definiția pe care Stagiritul o dă “capătului” unui lucru. “Capăt se numește punctul către care se îndreaptă acțiunea și mișcarea, iar nu acela de la care pornește. Uneori însă iau numele de capăt ambele aceste puncte; atât acela de unde pornește acțiunea sau mișcarea, cât și acela către care se îndreaptă, anume cauza finală”. Cu această din urmă precizare, Aristotel abandonează conotațiile negative ale limitei, și aceasta întrucât pentru el capătul sau extremitatea unui lucru nu diminuează valoarea acestuia, nu îi micșorează ființa, ci exact acest capăt sau această extremitate conferă ființa lucrului, îl determină, îl face să fie ceea ce el este². De altfel, filosoful sugerează că limita trebuie înțeleasă în registrul ontologic. În paragraful menționat, el face acest lucru invocând una dintre instanțele cu o certă valoare ontologică, anume cauza finală. Mai departe, adâncește această inserție a înțelesurilor limitei în orizontul ontologiei prin invocarea conceptelor de esență (substanță) și principiu: “Limită se mai numește și substanța sau esența permanentă a fiecărui lucru, căci ea e granița cunoașterii și, în calitatea ei de graniță a cunoașterii, e totodată și granița sau capătul lucrului în chestiune. De aici se vede că cuvântul limită are tot atâtea accepții ca și termenul principiu, ba chiar și mai multe; căci principiu e un fel de limită, dar nu orice limită e principiu”.

Dacă înțelesul elevat al limitei este acela de principiu, atunci ea este, ca și acesta din urmă, “primul punct de plecare datorită căruia

¹ Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, Editura Academiei, București, 1965, p. 192 (1022 a).

² În *Introducere în metafizică*, Heidegger observă, și el, că pentru greci limita desemnează chiar ființa ființării. Fiind “capăt” sau “sfârșit” (τέλος, *Ende*) al ființării, limita este de fapt desăvârșire (*Vollendung*) a acesteia. De aici Heidegger ajunge la concluzia că “denumirea supremă” a ființei este pentru greci ἐντελέχεια, și aceasta întrucât “limita și sfârșitul reprezintă acel ceva prin care ființarea începe să fie” (trad. de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Humanitas, București, 1999, p. 86).

un lucru este, ia naștere sau este cunoscut”³. Să reținem că limita are atât valoare ontologică, cât și gnoseologică. Importanța acestei observații rezidă în aceea că înțelesul gnoseologic al limitei aduce în discuție și faptul interpretării. Cunoașterea unui lucru constă în cunoașterea esenței acestuia. Această cunoaștere face posibilă asocierea dintre o esență și atributele sale, anume celelalte nouă categorii. Or, această legătură reprezintă, la rândul ei, actul însuși al predicăției, adică asocierea unui verb la un nume, asociere despre care Aristotel sugerează că ar trebui numită “interpretare”. Pe de o parte, exprimarea unei esențe, adică semnificația unui nume sau a unui verb, poate fi numită “interpretare”, așa cum rezultă din definițiile date de Aristotel numelui și verbului⁴. În acest caz, unica exigență impusă interpretării este univocitatea sensului. Pe de altă parte, tot interpretare trebuie numită și atribuirea, predicăția. Această din urmă situație aduce în atenție plurivocitatea sensurilor. În fond, aceste două chestiuni constituie temele tratatului aristotelic *Despre interpretare*. Dacă acceptăm termenul de interpretare pentru demersul amintit, ajungem la concluzia că, pentru Aristotel, faptul interpretării este dependent de ontologia ce privilegiază esența, prin mijlocirea actului de cunoaștere a esenței. Aceasta este ordinea firească, logică, a acelor discipline filosofice aristotelice care interesează aici. În cazul tuturor acestor discipline, ideea de limită este fundamentală. Ea înseamnă trecere de la indeterminare la ceva determinat, trecere de la indefinit la finit, de-limitare (adică dobândire a unei determinații). Pe scurt, limita este aducere a ceva de la neființă la ființă, conferire de identitate unui lucru, identitate care îl face diferit față de toate celelalte lucruri.

Am văzut că, în acord cu textele aristotelice, faptul interpretării este dependent de ontologia esenței. Dacă acceptăm că în tratatul *Despre interpretare* avem într-adevăr de a face cu o dezbatere despre interpretare, atunci trebuie să acceptăm și faptul că condiția de posibilitate a oricărei interpretări (în ambele înțelesuri ale termenului) este limita lucrului ce trebuie “interpretat”, limită ce îi conferă acestuia esență. Rezultă de aici, părăsind litera textelor aristotelice, că

³ *Ibid.*, pp. 160-161 (Δ, 2, 1013a).

⁴ Cf. și Paul Ricoeur, *Despre interpretare. Eșeu asupra lui Freud*, trad. de Magdalena Popescu și Valentin Protopopescu, Editura Trei, București, 1998, pp. 29-33.

o interpretare este ceea ce este datorită limitei sale. Aceasta îi conferă un aspect determinat, adică o identitate prin care se poate diferenția de celelalte interpretări. Astfel, limita unei interpretări este exact limita lucrului interpretat. Textele aristotelice sugerează că limitele interpretării sunt: sensul cuvintelor (dependent de esențele lucrurilor pe care le desemnează și de predicatele ce aparțin acelor esențe) și justa legătură între cuvintele-nume și cuvintele-verbe. Astfel de exigențe impuse interpretării pot fi regăsite la autori ce aparțin filosofiei analitice, precum Rudolf Carnap. Acesta din urmă credea că exigențele unei interpretări sunt semnificația cuvintelor și sensul enunțurilor în care ele se regăsesc (sintaxa logică). Un cuvânt are semnificație dacă enunțurile în care apare sunt reductibile la "enunțuri de observație" care, la rândul lor, se referă nemijlocit la ceea ce este dat. Cu astfel de precizări, Carnap aduce în atenție o problemă cu valențe atât gnoseologice cât și ontologice, pe care însă nu o mai teoretizează. Revenind acum la Aristotel, trebuie să observăm că, pentru el, sensul termenilor depinde de esența lucrurilor, de aspectul lor permanent și perfect determinat. Să reținem că avem de a face, în acest caz, cu o hermeneutică ce privilegiază datul, esența, sensul determinat.

Limita care încercuiește

Despre limită și despre interpretare s-a vorbit însă și într-un alt mod. Și aceasta, întrucât au existat perioade când a devenit deosebit de importantă tentația depășirii oricărei limite. S-a întâmplat astfel atunci când a fost extrem de eficientă supoziția întregului. Altfel spus, atunci când interpretarea nu a mai vizat sensul determinat, ci acel sens care este al întregului, acesta constituindu-se prin depășirea sensurilor determinate și prin accesul la o ordine superioară a lor. Sensul despre care este acum vorba nu e altceva decât această ordine superioară a tuturor sensurilor fixate. Nu o simplă sumă a acestora, ci mai degrabă o vastă ordine a posibilităților lor de existență. Cu alte cuvinte, devine acum mai importantă transgresarea finitului, trecerea de la finit și determinat către infinit și posibil.

Această situație poate fi ilustrată cu precădere prin textele romanticilor. Pentru ei, tot ceea ce este separat, tot ce e simplă parte

este un rău în sine. Adevărul este doar al întregului, așa cum aflăm și din paginile lui Hegel. Înainte de Hegel, însă, găsim aceeași idee la un autor precum Franz von Baader: "Numai *Totul* (sau *Absolutul*) trăiește; fiecare individ nu trăiește decât în măsura înrudirii sale cu Totul, deci în măsura în care o ex-stază îl smulge din individualitatea sa"⁵. Disprețul față de orice existență separată și dorința reîntoarcerii, printr-o uniune mistică, la unitatea divină sunt idei preluate de către romantici din mistica speculativă germană. E relevant în acest sens un fragment al lui Meister Eckhart: "Cât timp sunt lucrul ăsta sau celălalt, sau cât timp am lucrul ăsta sau celălalt, înseamnă că nu sunt toate lucrurile și nu am toate lucrurile. Smulge-te, în așa fel încât să nu mai fii și să nu mai ai nici lucrul ăsta, nici celălalt: atunci vei fi pretutindeni (...), atunci vei fi totul"⁶. Ceea ce nu e întreg nu înseamnă nimic, spunea Hölderlin ("Was mir nicht Alles, und ewig Alles ist, ist mir Nichts"). Dintr-o astfel de perspectivă, experiența esențială a omului romantic este nostalgia originarului, a întregului care este temeiul acestei lumi. Ea presupune dorința nestăvilită a fiecărui element separat de a-și găsi locul în ordinea atotcuprinzătoare a întregului. Sensul oricărui element este de a fi parte din acest tot. Sau, altfel spus, sensul elementului separat este sensul pe care întregul i-l conferă.

Nostalgia întoarcerii la unitatea originară a divinului, de unde oamenii au fost exilați, dobândește forma unei sondări a adâncului ființei noastre. Întregul este căutat chiar în profunzimile eului, însă această orientare către interioritate nu implică refuzul alterității. Dimpotrivă, aprofundarea sinelui propriu se realizează printr-o lărgire a cadrelor eului, până la identificarea cu întregul celor existente. Novalis subliniază că filosofia trebuie înțeleasă drept "dor de casă", dorință de a fi pretutindeni acasă, de a ne transpune în tot ceea ce ne este străin. Ceea ce interesează însă aici este poziția acelor autori romantici prin ale căror scrieri s-a conturat hermeneutica modernă. Mă refer la frații August Wilhelm și Friedrich Schlegel, precum și la Schleiermacher. Ei au încercat să teoretizeze fenomenele de comprehensiune și interpretare, urmărind să explice felul în care este posibilă

⁵ Cf. Albert Beguin, *Sufletul romantic și visul. Eseu despre romantismul german și poezia franceză*, trad. de Dumitru Țepencag, Editura Univers, București, 1970, p. 103.

⁶ *Ibid.*, p. 118.

înțelegerea celuilalt. În acord cu epoca lor, au ajuns la concluzia că înțelegerea unei vieți străine are loc prin transpunerea în interioritatea celuilalt, ca și cum ar fi posibilă o cunoaștere din interior a acesteia. Acordau o importanță deosebită acestui act, afirmând că un om este complet doar în măsura în care devine una cu tot restul lucrurilor și al ființelor, extinzându-și limitele până la contopirea cu întregul celor existente. "Nici un om nu este pur și simplu un om, ci totodată poate și trebuie să reprezinte, în realitate și cu adevărat, întreaga omenire. De aceea, sigur de a se regăsi mereu în sine, omul iese neconținut din el, pentru a căuta și a găsi în adâncurile unei firi străine completarea firii sale celei mai intime"⁷. Rațiunea este, pentru același Friedrich Schlegel, "o eternă autodeterminare către infinit", iar viața omenească este, în esența ei, "totalitatea, plenitudinea și activitatea liberă a tuturor forțelor"⁸. Nu este de mirare că și în cazul interpretării ori în cel al înțelegerii ideea de întreg este mult invocată de către romantici. Astfel, Schleiermacher accentuează asupra faptului că orice discurs trebuie văzut atât ca parte din totalitatea limbii, cât și drept element al întregului care este gândirea autorului. Limba, de pildă, este un infinit indeterminat din care se construiește discursul, adică finitul determinat. Prin urmare, înțelegerea și interpretarea unui discurs ori a unui text au loc prin reconstruirea celor două întreguri, al limbii și al gândirii autorului, acest din urmă întreg urmând să fie înțeles prin reconstruirea istoriei ideatice a epocii în care a scris autorul⁹. Acestui

⁷ Friedrich Schlegel, *Discuție despre poezie*, în August Wilhelm și Friedrich Schlegel, *Despre literatură*, traducere de Mihai Isbășescu, Editura Univers, București, 1983, p. 454.

⁸ *Ibid.*, pp. 380 și 410.

⁹ F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, 6. Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995, p. 77: "Wie jede Rede eine zwiefache Beziehung hat, auf die Gesamtheit der Sprache und auf das gesamte Denken ihres Urhebers: so besteht auch alles Verstehen aus den zwei Momenten, die Rede zu verstehen als herausgenommen aus der Sprache, und sie zu verstehen als Tatsache im Denkenden"; p. 80: "...überall ist Konstruktion eines endlichen Bestimmten aus dem unendlichen Unbestimmten. Die Sprache ist ein Unendliches..."; p. 95: "Der Sprachsatz und die Geschichte des Zeitalters eines Verfassers verhalten sich wie das Ganze, aus welchem seine Schriften als das Einzelne müssen verstanden werden, und jenes wieder aus ihm". În legătură cu interpretarea psihologică (tehnică), Schleiermacher spune că ea este "începutul

înțeles al hermeneuticii, de reconstituire a sensului, i se opune un alt înțeles, apărut tot în cadrul romantismului, înțeles ce valorifică, și el, supoziția întregului. Este vorba despre filosofia hegeliană, în măsura în care poate fi văzută drept o hermeneutică. Doar că în această situație avem de a face cu un subiect absolut care desfășoară propria sa interpretare, adică se expune pe sine în mod liber. Conform acestei paradigme a hermeneuticii moderne, orice interpretare parțială este contingentă, întru totul valabilă fiind numai explicitarea de sine a rațiunii speculative¹⁰. Prin scrierile lui Hegel se impune modelul integrator al hermeneuticii. Tot ceea ce este parte posedă un sens doar în măsura în care întregul (singura instanță ce are cu adevărat sens) i-l conferă. Invers, sensul pe care partea îl poartă cu sine se dovedește a fi un moment de neeludat al vastului sens al întregului. În ambele variante menționate, supoziția întregului ori a plenitudinii, cum s-a mai spus, se dovedește a fi ideea ce marchează sensibilitatea științifică, artistică și filosofică a romantismului¹¹.

Cele trei momente ale hermeneuticii pe care le-am amintit nu descriu în mod exhaustiv istoria acestei discipline. Importanța lor pentru tema pe care o am în atenție rezidă în aceea că tocmai aceste înțelesuri pe care le-a dobândit hermeneutica sunt într-o strictă dependență de problema limitei. Atât momentul grec, aristotelic, al hermeneuticii, cât și cele două momente romantice sunt fațete diferite ale raportului dintre finit și infinit, dintre determinat și transgresarea limitei. Oricum am concepe faptul interpretării, ca determinare a unui sens, ca reconstituire sau ca integrare, toate aceste momente traduc în limbajul hermeneuticii un discurs de tip metafizic. În fond, chestiunea limitei și cea a depășirii limitei sunt probleme metafizice. Momentul

dezvoltat", adică sesizarea întregului acestui act originar în părțile sale. Cf. p. 167: "Das letzte Ziel der psychologischen (technischen) Auslegung ist auch nichts anderes als der entwickelte Anfang, nämlich, das Ganze der Tat in seinen Teilen [...] anzuschauen".

¹⁰ A se vedea Ștefan Alfloroc, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997, pp. 222-223.

¹¹ Arthur O. Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, traducere de Diana Dicu, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 239-260 (capitolul "Romantismul și principiul plenitudinii").

grec al hermeneuticii ne învață că limita înseamnă determinare a ceva, consecința lui fiind aceea că limitele interpretării sunt cele pe care le impune lucrul însuși, prin caracterul lui perfect determinat. Din contră, momentele romantice anunță posibilitatea depășirii limitelor determinate, consecința lor hermeneutică fiind că limitele interpretării sunt cele conferite de întregul celor existente. Pe de o parte, avem limitele ce determină și individualizează, iar pe de altă parte limitele ce încercuiesc și universalizează.

Limitele interpretării

Așa cum bine știm, în fiecare interpretare sunt prezente trei instanțe: autorul, textul și interpretul. Sau, cum s-a mai spus, în fiecare interpretare se intersectează trei intenții: *intentio auctoris*, *intentio operis* și *intentio lectoris*. Umberto Eco descrie convingător concurența existentă între aceste trei intenții. El arată că există două programe aflate în dispută, anume cercetarea intenției autorului, așa cum apare aceasta în text, și încercarea de a descoperi ceea ce textul însuși spune, independent de intențiile autorului său¹². Mai departe, Eco subliniază că acceptarea celei de a doua variantă face posibilă o altă opoziție: pe de o parte, cercetarea textului în raport cu coerența lui contextuală, iar pe de altă parte abordarea textului în relație cu sistemele de semnificare ale interpretului. Astfel iau naștere cele trei proiecte amintite. Ele pot apărea drept concurente, întrucât întotdeauna unul dintre ele este predominant, eclipsându-le pe celelalte. Așa cum spune și Eco, practica interpretării din ultimul secol a mizat foarte mult pe *intentio lectoris*, fapt ce a condus la o explozie necontrolată a sensurilor sau la absența oricărui sens.

Cu toate acestea, fiecare interpretare este definită prin toate cele trei intenții. Din acest motiv, pentru a depista cu exactitate limitele interpretării în genere, trebuie surprinse limitele ce apar datorită autorului, textului și interpretului. Fiecare dintre cele trei instanțe aduce într-o interpretare câte un set de limite. Care sunt aceste limite? Dacă nu am răspuns încă la această întrebare, am indicat deja calea de

¹² Umberto Eco, *Limitele interpretării*, trad. de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 25.

acces către un posibil răspuns. Pe scurt, există limite care determină și individualizează și limite care încercuiesc și universalizează. Cu astfel de limite se prezintă într-o interpretare și autorul, și textul, și interpretul. Rămâne acum să depistăm chiar aceste limite, pentru fiecare caz în parte.

Să ne oprim mai întâi la instanța autorului și la limitele sale. Este cunoscut faptul că, în cadrul metafizicii moderne, au fost deseori invocate anumite condiții obiective ale existenței și ale cunoașterii. Descartes, de pildă, a inventariat actele lui *ego cogito* prin intermediul cărora acesta devine efectiv: îndoiala, înțelegerea, voința, afirmația, negația, imaginația și simțirea. La rândul său, Kant a vorbit despre formele a priori ale sensibilității și ale intelectului, ca acte ale eului transcendent, având menirea de a constitui experiența și cunoașterea. În calitate de condiții de posibilitate ale experienței și ale cunoașterii, ele prezintă un caracter obiectiv. Pornind de la acest model, au fost mai târziu invocate așa-numitele supoziții, drept condiții de posibilitate ale înțelegerii și ale interpretării. Conștientizate sau nu, explicate sau doar implicite, ele structurează orice discurs și orice interpretare. Astfel s-a constituit o variantă în plan hermeneutic a filosofiei transcendente. Supozițiile aparținând unei tradiții îmi apar drept limite obiective, cu un aspect universal, în absența cărora nu este posibil nici un discurs.

Păstrând paralelismul cu filosofia kantiană, trebuie observat faptul că supozițiile sunt "goale" dacă nu se concretizează într-un cadru mai larg, unde ele dobândesc cu adevărat anumite înțelesuri, tot așa cum formele a priori kantiene trebuie să se aplice unei experiențe posibile. Acest cadru larg despre care vorbesc a primit diferite etichete: paradigmă (Thomas Kuhn), cadru conceptual (Patrick Suppes), epistemă (Michel Foucault), themata (Gerald Holton), matrice stilistică (Lucian Blaga), cadru mental și simbolism (Mircea Eliade) etc. Oricum l-am numi, acest cadru larg, conștientizat sau nu, îi impune autorului o concepție despre lume, pe care o poate avea în comun cu epoca sa, cu tradiția căreia îi aparține sau cu o școală de gândire la care aderă. Am surprins astfel o a doua limită ce apare la nivelul autorului.

În sfârșit, ar merita amintit faptul că, pe urmele hermeneuticii romantice, Dilthey a invocat imperativ în scrierile sale ideea că orice element al gândirii unui autor trebuie pus în relație cu întregul naturii umane. Mai târziu, pe urmele lui Hegel, a vorbit despre spiritul obiectiv, compus din limbaj, stil de viață, moravuri, familie stat, drept, societate civilă, la care a adăugat, luând distanță de Hegel, arta, religia și filosofia. Așa cum se observă, toate acestea aparțin spațiului public, putând fi înțelese drept predispoziții pe care fiecare dintre noi le actualizează ulterior. Lor li se pot adăuga și alte determinații ce țin de sfera publică a vieții, precum: faptul de a fi în lume, existența împreună cu celălalt, chiar și faptul impersonal de a fi (când lumea ne acaparează întru totul), solidaritatea. În acest din urmă sens, constrângerea cea mai importantă pe care spațiul public o revendică este, în societatea contemporană, absența cruzimii. Libertatea privată a fiecăruia nu este limitată de altceva decât de respectul legii și, în consecință, de respectul celuilalt. Toate acestea sunt, în fapt, limite impuse, primite într-o măsură însemnată din exterior.

Dimpotrivă, atunci când este predominant spațiul privat, devin centrale determinațiile ce exacerbează libertatea individuală, sub diversele ei forme: identitatea sinelui individual în toate actele lui, posibilitățile și proiectele sale, alegerile lui libere (conforme propriei sale voințe), conștiința de sine și înțelegerea de sine, trăirile, intențiile și scopurile subiective. Intenția ultimă a celui ce pariază pe spațiul privat este aceea de a-și construi singur propriul sine, cât mai diferit de al semenilor. Ceea ce îl interesează, în cele din urmă, este deosebirea, cu orice preț, de ceilalți. Supoziția acestui mod de a fi este voința de diferență. Sub semnul acesteia din urmă se află limitele individuale ale autorului.

Să recapitulăm limitele evidențiate până acum, toate definind acest personaj straniu: autorul. Avem limite ce universalizează, anume supozițiile, apoi cadrele simbolice ori cele conceptuale în care supozițiile se concretizează și, deloc de neglijat, mediile ce compun "spiritul obiectiv", medii prin care se definește ființa în lume a omului. De asemenea, avem limitele ce individualizează, aparținând spațiului privat, limite ce numesc pur și simplu voința de diferență a fiecăruia

dintre noi¹³. Toate acestea fac posibilă apariția pe scena lumii a personajului amintit, autorul.

Nu mai puțin, tot ele sunt cele care definesc un alt personaj principal al actului interpretării, anume interpretul. Căci și acesta din urmă intervine în actul interpretării cu supozițiile sale, cu tradiția, cadrul conceptual ori cel simbolic pe care le asumă, cu moralitatea și celelalte forme ale spiritului obiectiv, precum și cu propria sa voință de diferență (ce ia forma voinței de a impune propriile sale sensuri). Interpretul se poate comporta față de un text în două moduri: îl poate considera un simplu pretext pentru a-și verifica puterea sa de a impune sensuri, neglijând ceea ce este textul ca atare, sau poate să se retragă pe o poziție relativistă, renunțând provizoriu la certitudinile sale, în scopul de a lăsa textul să spună ceea ce are de spus. În ambele cazuri sunt prezente, mai mult sau mai puțin, limitele interpretului. Abia atunci când interpretul alege să lase textul să vorbească trebuie luate în serios și limitele ce aparțin chiar textului.

Pentru început, textul poate fi înțeles ca un eveniment ce se produce în interiorul limbajului. În acest caz, limitele textului sunt chiar limitele limbajului. Aceste limite au fost deja reperate și riguros teoretizate de autorii ce aparțin filosofiei analitice. Carnap, de pildă, enumera câteva exigențe ale interpretării: prezența cuvintelor cu semnificație, respectarea regulilor gramaticale dintr-o limbă determinată și respectarea regulilor sintaxei logice. O problemă care se ivește în acest context este aceea de a ști când anume putem spune că un cuvânt are o semnificație. Desigur, atunci când se referă nemijlocit la un obiect dat. Însă referința la care trimite un cuvânt dintr-un enunț nu este întotdeauna "de față", încât să poată fi arătată în mod direct. În acest caz recurgem, firește, la dicționare și definim cuvântul respectiv prin alte cuvinte ale căror referințe sunt prezente imediat. Așa ne sugerează Schleiermacher, atunci când dezbate despre interpretarea gramaticală. Se întâmplă însă uneori să nu știm cu precizie care este sensul potrivit al aceluși cuvânt pentru contextul în care el apare în text. Sau, la fel de bine, este posibil ca acel cuvânt să nu fie utilizat în

¹³ Pentru o dezbatere amplă despre limite imuabile și limite modificabile ale omului, precum și pentru o veritabilă tablă a limitelor, a se vedea Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, Editura Humanitas, București, 1994.

sensul lui propriu. De cele mai multe ori, noi numim lucrurile nu în mod direct, adică utilizând cuvinte care le desemnează prin sensurile lor proprii, ci în mod indirect, uzând de cuvinte ce evocă circumstanțele lucrurilor, adică locul, timpul, relația, acțiunea sau înrâurirea lor. Altfel spus, ne folosim de cuvinte ce evocă ideile accesorii pe care le avem despre lucruri, idei ce oferă o imagine a lor mult mai vie decât ideile principale (Du Marsais). Sensul propriu al cuvintelor este o limită ce determină, în vreme ce sensul figurat este o limită ce încercuiește, surprinzând lucrul desemnat în întregul raporturilor sale. Cum mai este posibilă interpretarea, în astfel de cazuri? Aflăm un răspuns la această chestiune în lucrarea amintită a lui Umberto Eco. El arată că pentru situațiile menționate este necesar accesul la un cifru al mesajului transmis, prin care aflăm sensul cuvintelor ce îl compun, sau la o interpretare convențională deja existentă pentru cazurile de acel fel sau, în cele din urmă, la un simbolism în care să poată fi integrat mesajul respectiv¹⁴. O limită determinată a textului – semnificația cuvintelor – este astfel pusă în relație cu alte limite, precum cifrul, convenția și simbolismul.

Ca eveniment produs în sfera limbajului, textul este text pentru un subiect, adică pentru un autor sau un interpret. Astfel, el își manifestă două aspecte distincte, cel public, comun, și cel privat. Aspectul public al limbajului este vizibil în special prin structurile gramaticale și prin felul în care imprimă o anumită formă minții omenești. Prin aspectul lui privat, limbajul este altceva decât un mijloc adecvat de comunicare. Cel care preferă spațiul privat se desparte cu nonșalanță de regulile și reprezentările pe care limbajul le impune, din cauza faptului că sunt comune tuturor. Le vede ca pe niște constrângeri inutile, menite să-i diminueze libertatea individuală. Din acest motiv, preferă ideile accesorii, și deci limbajul figurat. El caută în permanență să ia distanță față de metaforele deja impuse și să propună altele noi, specifice doar lui.

Textul mai trebuie înțeles și ca parte dintr-o operă. Limitele textului sunt acum chiar limitele operei. Astfel, accesul la sensurile textului este dependent de înțelegerea operei în întregul ei. Așa cum precizează Ricoeur, opera presupune o formă de codificare (de

¹⁴ Umberto Eco, *op. cit.*, pp. 8-9.

exemplu, încadrarea ei într-un gen literar) și un stil¹⁵. Opera este deci o limită a textului, iar ea poate fi explicitată prin alte două limite, una ce universalizează, codul, și una ce individualizează, stilul.

De asemenea, textul trebuie înțeles ca scriitură, după cum aflăm de la același Paul Ricoeur. O dată cu acest înțeles devine întrutotul clar faptul că intențiile textului nu sunt reductibile nici la intențiile autorului, nici la cele ale interpretului. Și aceasta, întrucât textul scris poate spune altceva – mai mult ori mai puțin – decât își propune să spună autorul sau decât înțelege cititorul. Textul propune o lume a sa, ireductibilă la lumea reală, și devine oarecum autonom față de contextul original, fapt ce permite lectura lui și în alte contexte¹⁶. Limitele textului sunt deci și limitele scrierii, mai precis lumea pusă în scenă de textul scris.

Limitele interpretării sunt, așa cum am arătat, limite ale autorului, ale textului și ale interpretului. Identificarea acestora impune concluzia că interpretarea nu mai poate fi văzută drept un act secund al filosofiei. O dovadă este faptul că limitele reperate sunt veritabile principii ale filosofiei de acum. Cu ajutorul lor se poate construi la fel de bine o hermeneutică și o metafizică. Ele sunt, în fond, niște răspunsuri la întrebări respectabile cel puțin prin vârsta lor, anume: “ce?” și “cine?”. Sau, mai curând, niște întrebări bine formulate care le adâncesc pe acestea, și astfel mai degrabă puncte de plecare decât de sosire.

¹⁵ Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, trad. de Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 99.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 102-106.

EXISTĂ LIMITE ALE CUNOAȘTERII?

Are There Any Limits of Knowledge ?

(Abstract)

The author considers that there are always limits to our knowledge. In this respect, he mentions the limits of some human resources – like economical ones, or the ethical limits of the use of discoveries (these last ones being normative limits, related to our moral and juridical duties), as well as epistemical limits (like the error, the wandering of mind etc.). All of the above support both a positive interpretation and a negative one.

Adesea limitele au în sine ceva amenințător și totodată fascinant. Ele ne aduc în față finitudinea noastră și totodată ne provoacă să o depășim. Acest lucru nu este valabil numai pentru cotidian, pentru experiența noastră obișnuită, ci și pentru știință, pentru legătura intelectului epistemic cu știința. Pe lângă întrebările despre esența cunoașterii și nașterea acesteia, întrebarea privind limitele cunoașterii și depășirea lor au fost dintru început o temă centrală a filosofiei și a științei însăși. Ne putem imagina în acest caz, intelectul omenesc asemeni unei lămpi: unde lumina sa ajunge, ajunge și știința, unde lumina sa nu ajunge, acolo rămne întuneric. Cunoașterea se limitează oarecum pe sine însăși, fiindcă intelectul este de o rază limitată de acțiune.

Opusă unei asemenea reprezentări a finitudinii cunoașterii noastre este o cu totul altă reprezentare, anume aceea a unei desăvârșiri sau perfecționări a cunoașterii. Limite ale cunoașterii, ar putea de asemenea să însemne că știința se oprește acolo unde totul se știe, acolo unde lumea i-a descoperit totul intelectului, tot ceea ce este de descoperit. În acest caz, limitele ar pierde aspectul lor înspăimântător; ele n-ar mai fi o dovadă a eșecului intelectului omenesc, ci, dimpotrivă, o dovadă a triumfului său.

De fapt, istoria științei cunoaște multe exemple pentru această concepție. În 1754, Denis Diderot scria: "Aș vrea să mă asigur că în Europa, înaintea scurgerii unui secol nu se numără mari matematicieni. această știință va rămâne imediat fixată acolo unde au lăsat-o Bernoulli, Euler, Maupertius, Clairant, Fontaine, d'Alembert și Lagrange. Ea pare a fi atins coloanele lui Hercule. Nu se va putea merge mai departe. Operele ei vor dăinui în secolele următoare, asemeni acelor piramide egiptene, ale căror blocuri de piatră acoperite cu hieroglife trezesc în noi o idee înfiorătoare despre putere și mijloacele oamenilor care le-au construit".

Matematica și fizica ar fi desăvârșite; știința și-ar fi îndeplinit misiunea, ele ar deveni asemeni piramelor, mărețe piese dintr-o expoziție.

Absolut asemănător se exprimă în anii '70 ai secolului XX un foarte influent fizician american: "Este posibil, având în vedere fizica elementară (*Grundlagenphysik*), ca ea să devină odată desăvârșită, nu există decât un univers de cercetat și fizica nu poate, spre deosebire de matematică să învețe continuu prin pure sondări (?) spirituale la nesfârșit. Raportarea logicii la chimie și alte științe este astfel încât fizica va deveni primul capitol închis. În domeniul care se caracteriza mai devreme ca o complexitate organizată ar putea rămâne unele probleme nerezolvate, dar acestea vor trece în contul biofizicienilor și astrofizicienilor. Fizica elementară va fi încheiată, așa cum se întâmplă astăzi cu geometria euclidiană". În acest caz, limitele cunoașterii nu ar fi, de asemenea, limitele impuse intelectului, ci expresia triumfului său asupra naturii.

Împotriva imaginii unei științe desăvârșite sau care poate ajunge la desăvârșire stă mărturie experiența oamenilor de știință, conform căreia apar mari probleme o dată cu oricare problemă științifică nerezolvată, noi întrebări o dată cu răspunsul dat uneia, o nouă necunoaștere, o dată cu orice cunoaștere dobândită. Această experiență poate fi redată sub forma unei imagini: cunoașterea științifică este o sferă care plutește în universul necunoașterii și care devine mereu mai vastă. O dată cu creșterea sa, își mărește aria și o dată cu aceasta se maplifică și punctele de contact cu necunoscutul.

Această imagine, care nu cunoaște reprezentarea unei limitări a cunoașterii, permite două interpretări, dintre care una poate fi caracterizată drept o interpretare optimistă iar alta drept o interpretare pesimistă. Interpretarea pesimistă sus-menționată ar fi: Dacă raza sferei este cea care reprezintă cunoașterea, atunci, la creșterea sferei, suprafața se mărește mai repede decât raza, și anume cu puterea a 2-a. Prin urmare, necunoașterea sporește mai repede decât cunoașterea sau, altfel formulat: cercetare științifică produce o mai rapidă creștere a necunoașterii decât a cunoașterii. Un rezultat uluitor, dar absolut corect. În interpretarea optimistă, nu raza, ci volumul sferei ar fi cel care simbolizează cunoașterea. Dacă sfera se mărește, atunci volumul său se mărește mai rapid decât suprafața sa, anume cu raza la puterea a 3-a. În acest caz, cercetarea științifică produce totuși întotdeauna mai multă necunoaștere, dar în ciuda acestui fapt, și cunoașterea ar crește decât necunoscutul.

Pentru care interpretare a sferei noastre a cunoașterii se optează, este clar, în orice caz, în această imagine și poate și în experiența omului de știință: cunoașterea care sporește nu face lumea încă necunoscută, încă necercetată, ceva mai mică, ci chiar mai mare. sarcinile cercetării cresc o dată cu creșterea științei; necunoașterii nu-i mai sunt puse limite. N-ar exista nici limite pe care să le asalteze zadarnic intelectul epistemic și nici limite care să formeze contururi pentru ceva desăvârșit. Prin urmare, răspunsul la întrebarea dacă există limite ale cunoașterii științifice sună astfel: Nu. (?)

Cine răspunde negativ la întrebarea despre limitele cunoașterii științifice își atrage nu numai replica reprezentanților tezei finitudinii – imperiul cognoscibilității științifice este finit, deci și știința însăși este finită –, ci are într-un anumit sens împotriva lui intelectul comun și intelectul filosofic.

Pentru intelectul comun, existența limitelor este ceva normal. Orice fericire are un sfârșit, orice posibilitate este limitată de o imposibilitate, alături de dorințele împlinite sălășluiesc cele neîmplinite. Pentru intelectul filosofic, existența limitelor este iarăși ceva foarte plauzibil și în plus fascinant – acolo unde nu există limite, nu există nici o reflecție, nici o meditație profundă asupra limitelor și în această meditație intelectul filosofic a văzut întotdeauna o problemă esențială.

Acest lucru este văzut la fel de istoricul științei. Într-o carte apărută în 1932 despre ideea progresului științific se spune astfel: "Știința a progresat neîntrerupt de-a lungula trei sau patru secole; fiecare nouă descoperire a condus spre o nouă problematică și spre noi metode de rezolvare. Dar: Cum am putea fi siguri dacă progresul nu va atinge într-o zi un punct mort, nu pentru că știința s-a desăvârșit, ci pentru că sursele noastre de cercetare sunt epuizate – fiindcă, de exemplu, instrumentele științei au atins limitele perfecțiunii dincolo de faptul imposibil de dovedit că nu pot fi întreprinse noi îmbunătățiri sau pentru că noi avem de a face cu forțe (ca în cazul astronomiei) despre care în opoziție cu gravitația noi nu deținem nici o experiență sensibilă (?). În acest caz, limitele apar în sens negativ, anume ca nedorite îngrădiri ale cunoașterii științifice. Filosofia modernă a științei abordează aceste întrebări de obicei în legătură cu științele naturii, în forma a două teze.

1. Teza despre epuizarea completă sau asimptotică a naturii. Aceasta ar corespunde tezei finitudinii, dacă aici finitudinea este înțeleasă ca desăvârșire. Conform acestei teze, istoria descoperirilor științifice ar fi sau absolut încheiată sau ar trece cândva într-o apropiere asimptotică de ceea ce se poate în genere cunoaște. Locul inovațiilor ar fi preluat de finisări și precizări. prin urmare, știința nu va mai avea cândva nici un viitor fiindcă – repet – tot ceea ce ar trebui descoperit ar fi descoperit și tot ceea ce merită explicații științifice ar fi explicat.

2. Teza despre epuizarea completă sau asimptotică a capacităților de informare. Această teză este susținută de istoricul științei. Așadar, posibilitățile de informare ar fi sau absolut limitate sau ar trece cândva într-o asimptotică apropiere de limitele absolute ale informației. Și în acest caz ar apărea deci, în esență, finisări și precizări în locul inovațiilor. Știința și-ar fi epuizat propriile sale posibilități de cercetare și de articulare, între ea și o natură posibil neepuizată s-ar afla o insurmontabilă barieră a informației. Dincolo de această barieră nu poate să pătrundă decât *science-fiction*...

Întrebarea dacă "Progresul științific are încă viitor?" este așadar numai aparent paradoxală. La ea nu se poate de fapt răspunde în limitele celor două teze citate. Acest lucru reprezintă deja un indiciu

cu privire la rolul scopurilor în știință. Și anume, dacă cercetarea nu este determinată numai de nivelul atins de ea la un moment dat, ci și de scopurile interne sau externe cu care ea se află în legătură, reprezentarea unui sfârșit al progresului științific ar cuprinde nu numai afirmația: "Trebuie să știm tot ce se poate ști", ci și afirmația: "Noi cunoaștem toate scopurile pe care le-am putea avea". Dar numărul lor este efectiv nelimitat, respectiv nelimitabil. Pentru a putea răspunde la întrebarea dacă "Progresul științific mai are un viitor?", ar trebui într-un anumit fel să știm deja ce anume nu știm, să știm ceea ce numai progresul sau eventual absența lui ar putea să indice. Acest lucru atinge și întrebarea dacă sfera noastră a cunoașterii se rostogolește în finit sau în infinit.

Cu toate acestea, un lucru îl putem ști: *resursele* noastre sunt limitate. Ele nu mai ajung prea mult timp pentru a oferi științei ceea ce aceasta necesită, având în vedere creșterea sa și bogăția sa de idei. Multe stau măturie faptului că, cu cât mai radical este nivelul progresul atins, cu atât mai multe mijloace trebuie alocate pentru a realiza un progres echivalent. Cu câțiva taleri în trecut se putea pune lumea în mișcare, inclusiv lumea științifică. Astăzi, acesteia îi este alocat deja un substanțial procentaj din PIB. Este suficient să nu ne gândim decât la construcția și exploatarea marilor acceleratoare de particule în fizică, care înghit sume exorbitante. Astfel, la descoperirea așa-numitului Top Quark au lucrat 450 de oameni de știință din 35 de institute aproape 20 de ani și au fost înghițite multe miliarde. Întrebarea despre *folosul* limitelor poate fi pusă și în știință. În orice caz, este clar că progresul însuși se limitează, când costurile sale cresc mai repede decât beneficiile sale. Survin și alte limite, de exemplu, limitele etice. Astăzi, acestea devin clare, în primul rând în domeniul medicinei reproducerii și al tehnicii genetice. Întrebarea este dacă *ne este permis* să facem, ceea ce *putem* face, de pildă, intervenția în codul genetic al omului, sau clonarea omului. Pe lângă acestea, există limite etice ale progresului științific și tehnologic, în genere acolo unde acest progres, în loc să îmbunătățească condițiile de viață, se întoarce împotriva omului, îl amenință și îl deformează. O amenințare și o deformare a omului se produce acolo unde omul nu este văzut decât ca mijloc, nu ca persoană, acolo unde inviolabilitatea demnității umane

nu mai este garantată. Fizicianul Max Born își amintește: “Când eram tânăr, puteai fi om de știință pur și simplu, fără a te interesa prea mult de aplicații, de tehnică. Acest lucru nu mai este astăzi posibil. Fiindcă cercetarea naturii este indestructibil corelată cu viața socială și politică. Fiecare cercetător al naturii eate astăzi un element al sistemului tehnic și industrial în care el trăiește. Astfel, el trebuie să poarte o parte din răspunderea pentru utilizarea rațională a rezultatelor cercetării sale”. În 1948, A. Einstein, în acest context, este mai sceptic: “Tragedia omului modern constă în faptul că el a creat pentru sine însuși condițiile elementare de existență pentru care el, din cauza dezvoltării sale filogenetice, nu este suficient de matur”; este vizat faptul că impulsurile sistemului nervos vegetativ sunt mai puternice decât controlul sistemului nervos central.

Întrebarea despre limitele cunoașterii științifice, într-un caz concret, se pune altfel decât cea despre limitele cunoașterii în genere. În cazul limitelor economice este vorba de limitele factice (banii nu ajung), în cazul limitelor etice este vorba de limitele normative (obligația morală și juridică limitează posibilitatea). Că nu este întotdeauna ușor să se răspundă la întrebarea privind limitele economice și etice, rezultă din faptul că, în cazul limitelor economice, trebuie stabilite prioritățile; în cazul limitelor etice, se amestecă lucruri care țin de *Weltanschauung* cu cele științifice și etice. Apoi, omul nu este o ființă perfectă, nu numai din perspectiva gnoseologică, ci și din cea economică și etică.

Dacă aceste reflecții expuse aici sunt exacte, atunci se poate răspunde de fapt la întrebarea: “Există limite ale cunoașterii?”, formulată aici în primul rând ca întrebarea: “Există limite ale științei?”. Astfel, în sens economic și etic se poate răspunde cu un clar *da*, chiar dacă în cazul eticii nu este întotdeauna simplu. În sens gnoseologic se poate răspunde printr-un *la fel de clar nu*, eventual limitat de indicația că numai progresul științific însuși sau absența sa pot arăta dacă intelectului epistemic îi sunt puse de fapt limite exterioare și interioare.

De altfel, gândirea științifică se redescoperă pe sine mereu, se realizează în operele sale și se distruge pe sine cu operele sale. Simbolul științei este Phoenix, așa cum bufnița este simbolul filo-

sofiei. Știința se creează pe sine însăși și ceea ce ea a văzut. Știința trăiește din efemeritatea cunoașterii, filosofia din nemurirea ei. Mai bine spus: din infinitatea reflecției, care se întâlnește meru cu sine însăși, în vreme ce știința uită și descoperă.

Dacă aceste enunțuri îi sună cuiva prea speculativ, prea filosofic, i se poate oferi o formulare mai simplă, dar echivalentă. Conform acesteia, cunoașterea științifică trece constant drept nedesăvârșită și incompletă, dar nu în sensul unui defect – o reprezentare de acest gen ar presupune tocmai că desăvârșirea și completitudinea ar putea fi atinse –, ci în sensul unei deschideri principiale a cunoașterii științifice. Cu aceasta, paradoxal formulat, nelimitarea cunoașterii se află cuprinsă tocmai în limitarea sa, adică în imperfecțiunea și caracterul său revizibil. Și aici ar fi de amintit încă o dată sfera noastră a cunoașterii. Ea plutește în universul necunoscutului și devine permanent mai amplă, astfel încât punctele sale de contact cu necunoscutul, de asemenea se amplifică. Sau, altfel formulat: limitele științei sunt *sau* limite ale erorii – intelectul epistemic se rătăcește în propria sa ineficiență, *sau* limite economice – progresul științific nu mai poate fi finanțat, *sau* limite etice care, așa cum s-a spus, mereu sunt puse, mai precis; ca limite care *trebuie* puse, dacă progresul științific se întoarce împotriva omului însuși. În orice caz, oricare etalon al științei este unul practic, nu teoretic, chiar și acela care pune limita progresului (economic și etic). Erorile se dovedesc a fi normale, resursele finite, normale etice limitative, fără ca acestea să fie corelate cu însușiri insurmontabile ale obiectului gândirii sau ale subiectului epistemic. dar asta înseamnă că știința are foarte probabil limite practice dar nu teoretice. Și acest fapt reunește umanul și divinul în știință.

Petru IOAN

LOGICĂ ȘI HERMENEUTICĂ:
O „CONFRUNTARE” EXTENSIONALĂ

Logic and Hermeneutics: an Extensional “Confrontation”
(Abstract)

Logic and hermeneutics are fields in a continuous process of resignification and redimensioning, and they manifest themselves dually as theories (and systematic explanations), as well as methods or procedures in the analysis of various discourses.

Beyond any intentions, more or less honored, beyond any predilections or emphatic assertions, logics and hermeneutics are two semiotic technologies.

In a time when language problems are brought back into attention and a taste for interpretation is rediscovered, the two domains combine their vectors of textual processing. One could speak, therefore, about at least two kinds of logics (among them there are the hermeneutical logic, or the logic of convention). At the same time, one could also refer to at least two types of hermeneutics (one of which is the logic hermeneutics, represented by the hermeneutics of intersubjective decriptic analysis).

Instrument (*organon*) al filosofiei prime și al celorlalte științe teoretice, al științelor practice și al celor poetice (în concepția lui Aristotel și a tradiției peripatetice), parte a filosofiei, alături de „fizică” (sau ontologie) și de etică (la stoici și la eleniști, în genere, dar și la un John Locke, în zorii epocii mo-derne), filosofia însăși (la Hegel, spre exemplu, la Ștefan Lupașcu și la alții), sau știință

pozitivă, înda-torată matematicii (ca multe alte științe) și îndatorînd, la rîndu-i, matematica (în cazul logiciștilor), ori fi-zica (conform viziunii neoraționaliste a lui Ferdinand Gonseth), logica ni se prezintă, astăzi, ca un concept „despicat“ și „fisurat“, ca un termen, dacă nu aporetic, în orice caz controversat.

În neconținută resemnificare, „canonul“ gîndirii (cum i se spunea logicii pe timpul lui Epicur) se pretează, fără motive de împotrivire, la un examen de tip hermeneutic, așa cum s-a prețat la un examen de tip „fenomenologic“ prin *Critica rațiunii logice*, a lui Edmund Husserl (1929), și a impus, cam din același timp, reflecții metalogice.

La rîndu-i, *hermeneutica* suportă și reclamă o redimensionare logică. Deși și-a extins sfera de pre-ocupări (de la înțelegerea textelor biblice¹ și a discursului teologic, la explicitarea altor forme² de înscrisuri), deși nu s-a complăcut la nesfîrșit în rolul de „apendice al filologiei“³ sau de știință auxiliară, cu uti-litate doar în cazul pasajelor obscure (ci a tins să devină o procedură generală de analiză a

¹ Origene (185-251 / 252 / 253 / 254) este autorul primului „mic tratat de hermeneutică biblică“ (păstrat atît în *Filocalia* acestuia, cît și în cartea a IV-a a tratatului *Peri Archon / De principiis (Despre principii)*, iar Johan Conrad Dannhauer (în secolul al XVII-lea) este autorul primei scrieri moderne în titlul căreia figurează termenul de „hermeneutică“ (este vorba de *Hermeneutica sacra, sive methodus exponendarum sacrarum literarum*, apărută la Augsburg, în 1654). După Wilhelm Dilthey, sfîrșitul hermeneuticii *eclesiastice* (la modul axiologic !) și începutul hermeneuticii *istorice* sînt marcate de către Sigmund J. Baumgarten, prin *Unterricht von der Auslegung der Heiligen Schrift: Compendium der biblischen Hermeneutik* (Halle, 1742) și prin *Ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutik* (Halle, 1769). Pentru avaturile exegezei biblice într-o evoluție de ansamblu a metodologiei interpretării, cf., între altele, Georges Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Payot, Paris, 1988.

² Arta comprehensiunii – va admite Wilhelm Dilthey (*Origines et développement de l'herméneutique*, 1947, pp. 319-340, în volumul 1 din *Le monde de l'esprit*, trad. M. Rémy, Aubier, Paris, 1947, reproduș în: Denis Hollier éd., *Panorama des sciences humaines*, Le point du jour, Paris, 1973, p. 46) – „gravitează în jurul interpretării mărturiilor umane pe care le conservă scriitura“, fie că este vorba de înscrisuri propriu-zise, de picturi și de sculpturi, de însemne arheologice, ori de alte obiectivări ale experienței trăite.

³ H. Patsch, *Friedrich August Wolf und Fridrich Ast: Die Hermeneutik als Appendix der Philologie*, în: U. Nassen (ed.), *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn, 1982, pp. 71-107.

textelor), deși a dorit să evolueze ca un ghid al interpretării oricărui fel de discurs (inclusiv a celui vorbit, sau rostit), hermeneutica are a depăși conflictul interpretărilor în chiar câmpul conștiinței sale de sine.

Ca fundament al unor hermeneutici speciale, cum a conceput-o – în orizontul „doctrinei artistice a gândirii” – un Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834), hermeneutica cu „h” mare s-a voit, prin Wilhelm Dilthey (1833-1911), spre exemplu, o cale în obținerea „validității universale a interpretării”, dar o astfel de cale – vizată prin „critica rațiunii istorice”⁴, iar apoi prin „critica rațiunii teleologice” – nu s-a dovedit nici scurtă și nici ferită de riscuri.

După Paul Ricoeur, o „cale scurtă” a interpretării ar fi cea a „întuirii de sine, prin sine”, dar ea ne rămâne închisă, sau este, poate, la fel de iluzorie ca și „conștiința imediată de sine”.

Permeabilă fiindu-ne doar „calea lungă, a interpretării semnelor”⁵, se întâmplă că prin respectiva mediatizare nu putem ajunge la o *hermeneutică generală* (la o *teorie generală a interpretării*, sau la un *canon general al exegezei*), ci doar la *teorii* sau *arte hermeneutice* opuse⁶ cu privire la regulile explicitării și ale semnificării faptelor de conștiință⁷.

Starea precară a hermeneuticii ca știință ce aspiră la maximă generalitate este subliniată, după observațiile autorului menționat, de

⁴ H. Holborn, *Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason*, „Journal of the History of Ideas”, 11, 1950, pp. 93-118; M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey: „The Critique of Historical Reason”*, Chicago, 1978; B. E. Jensen, *The Role of Intellectual History in Dilthey's „Kritik der historischen Vernunft”*, „Dilthey-Jahrbuch”, 2, 1984, pp. 65-91; H. U. Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft: Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg, 1984; F. Rodi, *Diltheys Kritik der historischen Vernunft-Program oder System ?*, „Dilthey-Jahrbuch”, 3, 1985, pp. 140-165; etc.

⁵ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 260; apud: D. Hollier, *loc. cit.*, p. 48.

⁶ H. Steinthal, *Die Arten und Formen der Interpretation*, 1878 etc.; J. M. Robinson, and J. B. Colb, Jr. (eds.), *The New Hermeneutics*, New York, 1964; respectiv: J. Hörsch, *Die Wut des Verstehens: Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt, 1988; A. Molinaro (ed.), *Il conflitto delle ermeneutiche*, Roma, 1989 etc.

⁷ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 313; apud D. Hollier, *loc. cit.* Cf. și: Y. P. Bres; Ricoeur: *Le règne des herméneutiques ou „un long détour”*, „Revue philosophique de la France et de l'Etranger”, 94, 1969, pp. 425-429.

însuși conflictul interpretărilor conștiinței. Aceeași secvență psihică, ace-lași fapt de conștiință, respectiv „același joc de simboluri” poate suporta – în concepția lui Paul Ricoeur⁸ – „două feluri de interpretări”: o interpretare analitică și regresivă, mobilizată de resurgența inconștientului infantil (în cazul psihanalizei lui Sigmund Freud); o interpretare sintetică și progresivă, preo-cupată de emergența stadiilor spiritului (în cazul fenomenologiei de tip hegelian). Nu fără legătură cu defi-citul de rigurozitate⁹ la care ne referim s-a ajuns la o „critică a rațiunii hermeneutice”, s-au făcut primele evaluări în orizontul deconstrucției¹⁰, s-au aprofundat „interpretările hermeneuticii”¹¹, după cum s-au conturat și primele reflecții metahermeneutice¹².

Problematică fiind din punctul de vedere al încadrării în disciplina conceptului general și univoc, atât *logica*, cât și *hermeneutica* se manifestă dual.

În accepție originară, respectivele științe sînt discipline sermocinale, adică *metode*¹³ și *proceduri* de analiză a discursului de

⁸ Paul Ricoeur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, II, în: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Ed. du Seuil, Paris, 1969; apud D. Hollier, *loc. cit.*, pp. 49-50. Cf. și: P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essais sur Freud*, Paris, 1965.

⁹ *L'herméneutique comme science rigoureuse* se intitulează studiul pe care îl dedică italianului Emilio Betti (1890-1968) J. Grondin, în „Archives de philosophie”, 53, 1990, pp. 177-198.

¹⁰ H. J. Silverman, *Phenomenology: From Hermeneutics to Deconstruction*, „Research in Phenomenology”, 14, 1984, pp. 19-34; H. J. Silverman, and D. Ihde (eds.), *Hermeneutics and Deconstruction*, New York, 1985; J. D. Caputo, *From the Deconstruction of Hermeneutics to the Hermeneutics of Deconstruction*, în: H. J. Silverman, A. Mickunas, T. Kisiel, and A. Lingis (eds.), *The Horizons of Continental Philosophy: Essays on Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, Dordrecht, 1988, pp. 190-204.

¹¹ T. M. Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bonn, 1972.

¹² Cf.: D. C. Hoy, *The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, 1978; D. Ihde, *Interpreting Hermeneutics: Origins, Developments and Prospects*, „Man and World”, 13, 1980, pp. 325-343; R. J. Howard, *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*, Berkeley, 1982 etc.; respectiv: H. Kimmerle, *Metahermeneutik. Applikation: hermeneutische Sprachbildung*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 64, 1967, pp. 221-235.

¹³ Un discurs asupra metodei exegezei este *Tractatus theologico-politicus* (din 1670), al lui Baruch Spinoza (1632-1677), iar *Hermeneutics as Method (Philosophy and Critique)*, este subtitlul antologiei *Contemporary Hermeneutics*, pe care o realizează

un anume fel, încât sintagmei platoniciene „*tékhnē hermeneutiké*” (menționată, printre alte arte, de exemplu, în dialogul *Politicul*, sau *Omul politic*¹⁴, 260 d., și devenită în latină *ars interpretandi*) îi vor conșona, în timp, numeroase prezentări ale „tehnicii corecteii interpretării”¹⁵ și ale „tehnicii corecteii înțelegerii” (*Kunstlehre des Verstehens*, la Friedrich Schleiermacher), așa cum termenului aristotelic de *organon* (instrument) i se vor conforma, de-a lungul veacurilor, mai multe „noi instrumente” ale „explicării naturii” (Francis Bacon), ale „cercetării și indicării adevărului” (Johann Heinrich Lambert), ori ale demonstrației și ale fundamentării logice a cunoștințelor (Gottfried Wilhelm Leibniz, George Boole, Augustus de Morgan, Gottlob Frege, Charles Peirce și ceilalți reprezentanți ai di-rectiei logiciste și matematiste).

Aceleași discipline (*logica* și, respectiv, *hermeneutica*) ajung să se prezinte, însă, și ca *teorii* (sau chiar ca *ideologii*)¹⁶, în măsura în care ținesc spre „eliberarea” semnificantului (ca în cazul logicii formalizate, de tip matematic), ori spre valorizarea „referinței la lume” (cum i se întâmplă hermeneuticii suprapuse ontologiei prin racordarea la acceptiile ființei și ale ființării umane, prin interesul față de tîlcul libertății¹⁷, prin sensibilizarea pentru sensurile indivi-

¹⁴ Cf.: Platon, *Opere*, VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 402

¹⁵ *Introducere la interpretarea corectă a discursurilor scrise și raționale* (*Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*) se intitulează prezentarea hermeneuticii de către Johann Martin Chladenius (Leipzig, 1742), iar *Etica interpretării* (respectiv *Étique de l'interprétation*) este titlul sub care s-a tradus în franceză (Découverte, Paris, 1991) prezentarea hermeneuticii de către G. Vattimo.

¹⁶ *Hermeneutik und Ideologiekritik* se intitulează antologia realizată la Suhrkamp (Frankfurt a. m.), în 1971, cu texte din Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, R. Bubner și alții.

¹⁷ F. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Milano, 1980.

dualității¹⁸, prin atenția față de înțelesul facticității¹⁹ și față de înțelesul altor determinări subiacente).

Raportate direct la „universul de semne“ (adică la discurs sau la text și la lumea acestora), și *logi-ca* și *hermeneutica* se regăsesc în universul semioticii – „supraștiință“ ce avea să integreze, prin Charles Sanders Peirce (1839 - 1914) și prin continuatorul său Charles Morris, disciplinele „liberale“ alcătuitoare ale triviumului medieval: gramatica, retorica și dialectica. Într-un fel sau altul, cele două tehnici analitice sînt mobilizate de pluralitatea și de divergența sensurilor, de variabilitatea semnificațiilor și de relativitatea interpretărilor, încît pare de neînțeles absența termenului „hermeneutică“ din, altminteri, re-marcabilul *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, al lui Oswald Ducrot și Tzvetan Todorov²⁰, după cum pare de neînțeles absența unui articol despre *hermeneutică* în *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*²¹, al lui Oswald Ducrot și Jean-Marie Schaeffer, ori din masiva *The Encyclopedia of Philosophy*²².

Raportate indirect la lume, una dintre disciplinele în atenție vizează inclusiv *realitatea naturală* și *sensul obiectiv* (cazul logicii, ca „fizică a obiectului oarecare“ și ca știință *vi formae* a totalităților, a fenomenelor, a proceselor, a spațiului și timpului etc.), pe cînd cealaltă urmărește cu predilecție *istoria umană* și *sensul trăit*, evoluînd ca „hermeneutică a afectelor“, în cazul lui August Hermann Francke²³ (1663 - 1727), ori ca „artă de a înțelege manifestările vitale

¹⁸ H. Anz, *Hermeneutik der Individualität: Wilhelm Diltheys hermeneutische Positionen und ihre Aporien*, în: H. Birus (ed.), *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Göttingen, 1982, pp. 59-88.

¹⁹ J. Grondin, *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik*, în: D. Pappenfuss und O. Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt, 1990-1991, pp. 163-178.

²⁰ Editions du Seuil, Paris, 1972.

²¹ Seuil, Paris, 1995.

²² Apărută în 8 volume, la New York, sub redacția lui Paul Edward, în 1967.

²³ A. H. Francke, *Manductio ad lectionem Scripturae Sacrae* (Halle, 1693); Idem, *Praelectiones hermeneuticae ad viam dextre indagandi et exponendi sensum Sacrae Scripturae* (Halle, 1717-1723). Cf. și Wilhelm Dilthey, *Die hermeneutische Lehre des*

fixate într-un mod durabil“ (după Wilhelm Dilthey²⁴) și ca mod de deslușire a „comprehensiunii tacite“, inerente *Dasein*-ului (în concepția lui Martin Heidegger²⁵).

Încercînd o delimitare pe verticala nivelurilor textualității și ale discursivității, am putea spune că logica este o abordare preponderent *frastică* (urmărind, cu predilecție, structura propoziției și relațiile dintre propoziții în cadrul frazei), pe cînd hermeneutica este în mod preponderent o tehnică *transfrastică* (mizînd pe resursele macrotextului și pe înțelesul unităților mai mari de discurs).

Împotriva unui asemenea partaj vin, însă, prezumții ca cele ce vor fi prezidat *Hermeneutica* Sta-giritului („a spune ceva despre ceva înseamnă, deja, a spune altceva, a interpreta“ !), ori replici mai recente ale analiticii discursive ce fac și din logică (nu numai din retorică, din poetică, din stilistică, ori din hermeneutică) o știință macrotextuală și hipersemiotică.

Dacă ne așezăm pe orizontala formelor discursivității, am fi tentați să asociem *logicii* rațiunea te-oretică și cercetarea teoretică, respectiv discursul explicativ, al științelor „nomotetice“ („exacte“, „generalizatoare“, sau „dure“), antrenate în cunoașterea realității naturale, la fel cum sîntem înclinați să-i asociem discursul tehnologic, ori discursul cosmologic.

Tot astfel, am fi încurajați să rezervăm hermeneuticii *toto genere* rațiunea practică²⁶ și cercetarea practică, respectiv discursul științelor „ideografice“, antrenate în determinarea valorilor, în stabilirea re-gulilor și în instituirea scopurilor, adică discursul științelor „umane“ (sau „moi“), discursul științelor cul-turii, discursul științelor

Pietismus von den Affekten, text reintegrat în: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Stuttgart, 1914 sqq.) vol. 14.

²⁴ Wilhelm Dilthey, *Origines et développement de l'herméneutique*, în volumul 1 din *Le monde de l'esprit*, trad. M. Rémy, Aubier, Paris, 1947, p. 334. Apud: Denis Hollier (éd.), *Panorama des sciences hu-maines*, Le point du jour, Paris, 1973, p. 46.

²⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, sect. I, cap. 5, §. 32, trad. fr. în: D. Hollier, *loc. cit.*, pp. 47-48.

²⁶ L. E. Guervos Santiago, *Filosofia practica y hermeneutica*, „Estudios filosóficos“, 35, 1966; R. Hollinger, *Practical Reason and Hermeneutics*, „Philosophy and Rhetoric“, 2, 18, 1985, pp. 113-122; C. Page, *Axiomatics, Hermeneutics and Practical Rationality*, „International Philosophical Quarterly“, 27, 1987, pp. 81-200; etc.

spiritului, sau discursul științelor spiritului și al științelor societății²⁷.

Cît privește hermeneuticele speciale, lor le-am putea rezerva în primul rînd discursul *religios*, în perspectiva căruia s-a și conturat primul „mic tratat” de interpretare. Le-am putea asocia, apoi, discursul *li-terar*, în manifestările sale greco-latine (ce au pretins vorbitorilor de limbi moderne un exercițiu de transli-terare), dar și în variantele moderne, dacă ne gîndim la „noua hermeneutică a limbajului”²⁸, la „hermene-utica textului”²⁹, la „hermeneutica narativității”³⁰ și, mai ales, la „hermeneutica științei literare”³¹.

²⁷ Cf.: E. Hufnagel, *Wilhelm Dilthey: Hermeneutik als Grundlegung der Geisteswissenschaften*, în: U. Nassen (ed.), *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn, 1982, pp. 173-206; E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Roma (ed. G. Mura), 1987; ed. germ. (*Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*), Tübingen, 1962; etc., respectiv: J. Kockelmans, *Toward an Interpretative or Hermeneutic Social Science*, „Graduate Faculty Philosophy Journal”, 5, 1975, pp. 73-96; H. Johach, *Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozial-wissenschaften: Zur Aktualität der Einleitung in die Geisteswissenschaften*, în „Dilthey-Jahrbuch”, 2, 1984, pp. 92-127; etc.

²⁸ Cf.: J. E. Zuck, *The New Hermeneutics of Language. A Critical Appraisal*, „Journal of Religion”, 52, 1972, pp. 397-416; J. Pilotta (ed.), *Interpersonal Communication. Essays in Phenomenology and Hermeneutics*, Washington, D. C., 1982; T. K. Seung, *Semiotics and Thematics in Hermeneutics*, New York, 1982; Idem, *Structuralism and Hermeneutics*, New York, 1982; etc.

²⁹ Cf.: U. Nassen (ed.), *Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik*, Paderborn, 1979; J. W. Harari (ed.), *Textual Strategies*, Ithaca, 1979; S. Ijsseling, *Hermeneutics and Textuality*, „Research in Phenomenology”, 9, 1979, pp. 1-16; P. Forget (ed.), *Text and Interpretation*, München, 1984; M. Poster, *Interpreting Texts: Some New Directions*, „Southern California Law Review”, 58, 1985, pp. 15-18; etc.

³⁰ Cf.: E. V. McKnight, *Meaning in Texts: The Historical Shaping of A Narrative Hermeneutics*, Philadelphia, 1978; A. Medina, *Reflection, Time and The Novel: Toward a Communicative Theory of Literature*, Boston, 1979; L. Orr, *De-Structuring the Novel. Essays in Postmodern Hermeneutics*, Troy, 1982; etc.

³¹ Cf.: K. Weimar, *Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik*, Tübingen, 1975; P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt, 1975 (engl. trans., London, 1994). Cf. și: H. R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt, 1982; Idem, *Zur Abgrenzung und Bestimmung einer literarischen Hermeneutik*, în: M. Fuhrmann, H. R. Jauss, and W. Pannenberg (eds.), *Poetik und Hermeneutik, IX: Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneuti-schen Gespräch*, München,

Într-o enumerare oarecare, s-ar mai atașa hermeneuticilor speciale: discursul *juridic*³², discursul *moral* (respectiv discursul *etic*) și, în general, discursul *normativ*³³, apoi discursul *istoric* (legitimât pe coordonatele comprehensiunii de către Wilhelm Dilthey³⁴), discursul *ideologic*, discursul *politic* (respectiv discursul *politologic*³⁵), discursul *psihologic*, discursul *educațional*³⁶ (respectiv discursul *pe-*

1981, pp. 459-481; H. R. Jauss, and W. Godzich, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, Minneapolis, 1982; E. Leibfried, *Literarische Hermeneutik: Eine Einführung in ihre Geschichte und Probleme*, Tübingen, 1980. Cf. și numărul 1 din tomul 10, pe 1978, din „New Literary History”, intitulat: *Literary Hermeneutics*.

³² M. Kriele, *Besonderheiten juristischer Hermeneutik*, în: M. Fuhrmann, H. R. Jauss, and W. Pannenberg (eds.), *Poetik und Hermeneutik, IX: Text und Applikation, Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, München, 1981, pp. 409 - 412; D. Nörr, *Triviale und Aporetische zur juristischen Hermeneutik*, în loc. cit., pp. 235-246; F. J. Mootz, *The Ontological Basis of Legal Hermeneutics: A Proposed Model of Inquiry Based on the Work of Gadamer, Habermas, and Ricoeur*, „Boston University Law Review”, 3, 68, 1988, pp. 523-560.

³³ O. Pöggeler, *Die ethische-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie*, în: G. G. Grau (ed.), *Probleme der Ethik*, München, 1972; G. Pfaffert, *Ethik und Hermeneutik: Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform*, Königstein, 1981; Manfred Riedel, *Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers*, în „Heidegger Studien”, 5, 1989, pp. 153-172. Cf. și numărul 1-2 din tomul 22, pe 1989-1990, din „Philosophical Forum”, intitulat: *Hermeneutics in Ethics and Social Theory*; R. R. Garet, *Comparative Normative Hermeneutics: Scripture, Literature, Constitution*, „Southern California Law Review”, 58, 1985, pp. 35-134.

³⁴ Cf.: E. Betti, *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, „Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari”, 1961, pp. 3-28; M. J. MacLean, *Johann Gustav Droysen and the Development of Historical Hermeneutics*, în „History and Theory”, 21, 1982, pp. 347-365; etc.

³⁵ Cf., între altele: H. Kuhn, *Ideologie als hermeneutischer Begriff*, în: R. Bubner, K. Cramer, and R. Wicl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, 1, Tübingen, 1970, pp. 343-356. și Karl-Otto Apel, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, respectiv: E. Otto, *Die Applikation als Problem der politischen Hermeneutik*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 71, 1974, pp. 145-180; H. J. Jung, *A Hermeneutical Accent on the Conduct of Political Inquiry*, „Human Studies”, 1, 1978, pp. 48-82; etc.

³⁶ Cf.: M. Truzzi (ed.), *Subjective Understanding in the Social Science*, Reading, Massachusetts, 1974; P. A. Heelan, *Perception as a Hermeneutical Art*, „Revue of Metaphysics”, 37, 1983, pp. 61-76; M. J. Packer, and R. B. Addison (eds.), *Entering the Circle: Hermeneutic Investigation in Psychology*, New York, 1989; etc.; respectiv: T. Rütt, *Die hermeneutische Dimension der Erziehungswirklichkeit*, în: V.

dagogic) și, în general, discursul *acțional*³⁷, discursul *estetic* și, în general, discursul *evaluativ* etc.

Nu în cele din urmă s-ar cuveni menționată relația hermeneuticii cu discursul *filosofic*, devenit, prin antrepriza lui Martin Heidegger³⁸, un exercițiu de meta-interpretare, adică de explicitare a hermeneuticii tacite, inculcate ființei umane și structurii sensului acesteia, iar pentru alții un spațiu de interferență între hermeneutică și dialectică³⁹, ori între hermeneutică și transcendentalismul de tip apriorist⁴⁰.

Se întâmplă, însă, că pretutindeni putem distinge între „sensul operatoriu” și „sensul eidetic” al textului, între „litera” și „spiritul” acestuia. Iar dacă, în secolul al XVIII-lea, un Johan Conrad

Warnach (ed.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*, Salzburg, 1971, pp. 113-120; J. Palermo, *Pedagogy as a Critical Hermeneutic*, „Cultural Hermeneutics”, 3, 1975-1976, pp. 137-146; etc.

³⁷ Cf., între altele: C. Zöckler, *Dilthey und die Hermeneutik: Diltheys Begründung der Hermeneutik als „Praxiswissenschaft” und die Gesichte ihrer Rezeption*, Stuttgart, 1975; C. Hookway, and P. Petit (eds.), *Action and Interpretation*, Cambridge, 1978; G. Buck, *Hermeneutics of Texts and Hermeneutics of Action*, „New Literary History”, 12, 1980, pp. 87-96; C. Bellino, *La praticità dell ragione ermeneutica. Ragione e morale in Gadamer*, Bari, 1984; Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, 2 vol., Paris, 1986.

³⁸ O. Pöggeler (ed.), *Hermeneutische Philosophie*, München, 1972; H. -G. Gadamer and G. Boehm (eds.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt, 1976; O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg, 1983; B. R. Wachterhouser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany, 1986; etc.

³⁹ R. Bubner, K. Cramer, and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, 2 vol., Tübingen, 1970; G. Raulot, *Hermeneutik im Prinzip der Dialektik*, în: Ernst Blochs *Wirkung: Ein Arbeitsbuch zum 90 Geburtstag*, Frankfurt, 1975, pp. 284-304; Manfred Riedel, *Gadamer's dialektische Hermeneutik und der „Schritt zurück” zum Ethos der Dialektik*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, 15, 1990, pp. 43-49.

⁴⁰ Karl-Otto Apel, *Szientismus oder transzendente Hermeneutik ?*, în: R. Bubner, K. Cramer, and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, 1, Tübingen, 1970, pp. 105-174; R. Bubner, *Transzendente Hermeneutik ?*, în: R. Simon-Schäfer and W. C. Zimmerli (eds.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften: Konzeption, Vorschläge, Entwürfe*, Hamburg, 1975, pp. 56-70; A. Cota Marcal, *Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik in „Wahrheit und Methode” von H. G. Gadamer*, Ph. D. diss., Universitatea din Frankfurt, 1977; D. Freundlich, *Zur Wissenschaftstheorie der Literaturwissenschaft: Eine Kritik der transzendentalen Hermeneutik*, München, 1978.

Dannhauer avea să promoveze⁴¹ neologismul „hermeneutică” în legătură cu o știință care să servească și teologia, și dreptul, și medicina (pornind de la asocierea hermeneuticii cu adevărul sensului gîndit și al exprimării reconstituite, iar a logicii cu adevărul sensu-lui *absolut*), dacă, în aceeași epocă, numeroși alți autori clamau o hermeneutică universală, omniprezentă și omnipotentă (între ei: un Hermann von der Hardt – *Universalis exegeseos elementa*, Helmstedt, ediția a II-a, 1708; un Joachim Ehrenfried Pfeifer – *Elementa hermeneuticae universalis*, Jena, 1743; un Johannes Andreas Grosch – *De Hermeneutica in omnibus disciplinis una eademque*, Jena, 1756 – și alții), astăzi se reclamă o hermeneutică a limbajelor formale⁴², după cum se legitimează o hermeneutică a discursului științific în chiar cîmpul științei pozitive, al „interpretării naturii”⁴³ și al „obiectivismului naturalist”.

La rîndu-i, *logica* asaltează istoria – asumată de un A. D. Xenopol⁴⁴ ca domeniu al faptelor ce nu se repetă dar se lasă ordonate în serii⁴⁵, literatura – decupată de un Vladimir

⁴¹ În *Idea boni interpretis*, Strassbourg, 1630.

⁴² D. Follesdal, *Hermeneutics and the Hypothetico-Deductive Method*, „Dialectica”, 33, 1979, pp. 319-333; A. G. Joseph, *Interpretation in the Physical Sciences*, „Southern California Law Review”, 58, 1985, pp. 9-14; Petre Botezatu, *Constituirea logicității*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, pp. 119-121 etc.

⁴³ Cf.: H. Kimmerle, *Die Funktion der Hermeneutik in den positiven Wissenschaften*, în: „Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie”, 5, 1974, pp. 54-73, respectiv: J. Kolb, *Hermeneutik in der Physik*, în: V. Warnach (ed.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. Ein Forschungsgespräch*, Salzburg, 1971, pp. 85-99; T. Kiesel, *Hermeneutic Models for Natural Science*, în: *Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, Freiburg, 1976, pp. 180-190; G. Joseph, *Interpretation in the Physical Sciences*, „Southern California Law Review”, 58, 1985, pp. 9-14; Manfred Riedel, *Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers*, în „Heidegger Studien”, 5, 1989, pp. 153-172; etc.

⁴⁴ A. D. Xenopol, *La théorie de l'histoire*, Ernst Leroux, Paris, 1908.

⁴⁵ Cf. Petru Ioan, *Perspective logice. Contribuții la reconturarea unui profil disciplinar*, Editura Junimea, Iași, 1987, cap. 4, „Logica istoriei”, pp. 112-118. Asupra „logicii istoriei” și a contingențelor ei cu hermeneutica dau seamă, între alții: E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, în: A. Bauember and M. Schroter (eds.), *Handbuch der Philosophie*, vol. 2, München, 1927, 3-rd ed., Bonn, 1948; Manfred Riedel, *Comprehensiune sau explicare ? Despre teoria și istoria științelor hermeneutice*, Dacia, Cluj-Napoca, 1989 (*Verstehen oder erklären?*)

Propp⁴⁶, L. Tesnière⁴⁷, A. J. Greimas⁴⁸ și alții ca scenariu actanțial⁴⁹, ori ca registru ilocuționar⁵⁰, religia – explorată de un D. D. Evans⁵¹ ca manifestare complexă a actelor de discurs⁵², dreptul – privit de analiști ai discursului practic ca spațiu al intervențiilor coercitive și al confruntării opiniilor, artele plastice – vizate ca încrucișări ale limbajelor și multiplă-cări ale semnificațiilor, filosofia – considerată, de la Hegel încoace, drept ideal de inteligibilitate tradus prin mijloace ale inteligibilului etc.

Să fie mai relevantă delimitarea pe care ne-ar putea-o procura o matrice a formelor de înțelegere cum este aceea pe care o discută Solomon Marcus⁵³ în orizontul cunoașterii contemporane?

La prima „vedere“, am putea asocia logica cu înțelegerea *experimentală* (de ordin *discursiv-empiric*) și cu cea *analitică* (de factură *discursiv-reflexivă*), după cum am putea rezerva hermeneuticii înțelegerea *holistică* (pe ritmuri *intuitiv-reflexive*) și pe cea *experiențială* (în orizont *intuitiv-empiric*).

Ce ne facem, însă, cu hermeneutica științei⁵⁴? Ce ne facem cu

Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978).

⁴⁶ *Morfologija skazki / Morfologia basmului*, Sankt Petersburg, 1928.

⁴⁷ *Eléments de syntaxe structurale*, Klincksieck, Paris, 1959.

⁴⁸ *Du sense, essais sémiotiques*, Editions du Seuil, Paris, 1970; *Sémantique structurale, recherche de méthode*, Editions Larousse, Paris, 1966.

⁴⁹ Pentru o imagine de ansamblu asupra acționalismului meta-literar, cf.: Claude Bremond, *Logica povestirii*, trad. din fr., Editura Univers, București, 1981.

⁵⁰ Mircea Borcilă & Richard McLain (studii critice, antologie și bibliografie), *Poetica americană. Orientări actuale*, Editura Dacia, Cuj-Napoca, 1981 (cap. III, „Poetica ilocuționară“).

⁵¹ *The Logic of Self Involvement. A Philosophy Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God and Creator*, The Library of Philosophy and Theology, S. C. M. Press, London, 1963.

⁵² Cf.: Jean Ladrière, *L'articulation du sense. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, 1970, pp. 93-115.

⁵³ *Tipuri de înțelegere în cunoașterea contemporană*, în volumul coordonat de către Ștefan Berceanu și alții, *Cartea interferențelor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, pp. 151-159.

⁵⁴ P. A. Heelan, *Towards a Hermeneutics of Science*, „Main Currents“, 28, 1971, pp. 85-93.

„teoria hermeneutic-dialectică a științei”⁵⁵, cu hermeneutica privită ca o „cale actuală a științei”, despre care dau seamă contribuțiile din volumul *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft: Ein Forschungsgespräch* (editat de către V. Warnach, la Salzburg, în 1971)? Ce ne facem cu hermeneutica discursului științific, susținută de „re-velarea lumii ca limbaj” (Mircea Eliade), de impunerea ideii de „plurivers” (William James) și a celei de „holovers” (ca realitate integrală indivizibilă), ori de accentuarea procedurilor cognitive și a rolului comunicării în actul cunoașterii, adică de recunoașterea încărcăturii ideologice pe care o descoperim pînă și în compartimente hiperanalitice ale științei despre realitate, cum sînt fizica, ori cosmologia?

Și, iarăși, ce ne facem cu logica *discursului practic-spiritual* (în sens hegelian), adică ce ne facem cu logica limbajelor artistice, cu logica limbajului despre Dumnezeu, în măsura în care, pentru un Heinrich Maier (1867 - 1938), logica formulează norme atît pentru gîndirea cognitivă (promovată prin științe și filosofie), cît și pentru gîndirea emoțională, sau afectivă, de resortul artei și al religiei? Și, iarăși, ce ne facem cu logica limbajului filosofic, în atîtea rînduri adus la modulațiile limbajului științific, prin arti-culări axiomatice în stil „geometric”, ori prin translații de tip fizicist (neo-pozitivist)?

Să încercăm, într-o nouă tentativă, delimitări pe axa poziționărilor în raport cu timpul! Forțînd șansele unei distincții, am putea spune că *logica* (și „antistrofa” sa, *retorica*) se așează cel mai bine în orizontul inventării și al promovării textului, respectiv în cel al explicării și elucidării acestuia. La rîndul ei, hermeneutica se regăsește cel mai bine în cîmpul (re)semnificării și al (re)interpretării menifestărilor discursive, fiind, prin excelență, de resortul „arheologiei” scripturale și al intertextualizării.

Ce ne facem, însă, cu primul tratat modern de hermeneutică, cel al lui Matthias Flacius Illyricus (*Clavis scripturae sacrae*, Basel, 1567; Frankfurt, 1719), prin care, în spirit protestant, ni se propune blocarea glosei teo-logice și revenirea la sensul literal al textelor

⁵⁵ W. Hinrichs, *Standpunktfrage und Gesprächsmodell: Das vergessene Elementarproblem der hermeneutisch-dialektischen Wissenschaftstheorie seit Schleiermacher*, „Schleiermacher-Archiv”, 1, 1985, pp. 513-538

biblice⁵⁶, adică o hermeneutică a *dez-interpretării* și a literalismului biblic, repudiată, la timpul lor, de un Thomas Hobbes și de mulți alții ?? Ce ne facem, apoi, cu hermeneutica „romantică“, prefigurată inclusiv de către Johan Georg Hamann (1730 - 1788), prin raportarea „inspirației“ atât la revelația divină și la redactarea textului, cât și la comprehensiunea acestuia, ca activitate (re)creatoare ? Și ce ne facem cu filonul gândirii vechilor greci, după care *a spune ceva despre ceva înseamnă, deja, a interpreta* ?? Ce ne facem, pe de altă parte, cu logica interpretării⁵⁷, cu logica povestirii (sau a narativității), cu logica frumosului (respectiv cu logica artei), ori cu logica altor „obiectivări“ culturale (în sensul lui Wilhelm Dilthey) ?

Semnalate fiind dificultățile unei prea nete separări a disciplinelor în atenție, am putea spune că *logica* este ceea ce administrează și ceea ce ilustrează, în activitatea sa, logicianul, după cum am putea spune că *hermeneutica* este ceea ce gestionează și ceea ce exersează, prin prestațiile sale, hermeneutul.

O asemenea departajare fiind și inutilă și circulară, rămîne să ne angajăm pe calea ecumenică, a acceptării logicii și hermeneuticii drept *modalități extreme de raportare la text și la lumea textului*.

Urmărind coordonatele dintr-un model de complexitate mediană al comunicării⁵⁸, vom admite că logica se centrează pe receptor și tinde (cel puțin prin nucleul său dur, care este *apodictica*, sau teoria demonstrației) spre auditoriul universal, pe cînd hermeneutica, pentru a risipi obscuritățile ce împiedică comprehensiunea textului, trebuie să conducă – în vederile exprimate de un Johann Martin Chladenius (1710 - 1759) în *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (Introducere la interpretarea corectă a discursurilor scrise și raționale: Leipzig, 1742) – la resesizarea punctului de vedere al autorului și la reconstituirea atitudinii care a suscit

⁵⁶ Cf.: A. von Schwartz, *Die theologische Hermeneutik des Matthias Flacius Illyricus*, München, 1933.

⁵⁷ H. Götner, *Die Logik der Interpretation: Analyse einer literaturwissenschaftlichen Methode unter kritischer Betrachtung der Hermeneutik*, München, 1973.

⁵⁸ Petru Ioan, *Educație și creație în perspectiva unei logici situaționale*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995, cap. 4: „Virtuțile unui «supramodel» al situației semiotice“, pp. 72-144.

discursul acestuia. Ea focalizează emitentul și urmărește (cum ne previne Friedrich Schleiermacher) a-l înțelege pe autorul textului interpretat mai bine decât s-a înțeles el însuși și „a-i reproduce cât mai perfect cu putință procesul de creație”, la fel cum urmărește (după Wilhelm Dilthey) a reface „sentimentul trăit”⁵⁹ sau *Erlebnis*-ul autorului prin propriul „sentiment trăit”.

Vom spune, apoi, că logica deservește cel mai bine înțelesul literal, sensul obiectiv (denotativ, sau primar) al termenilor și enunțurilor, pe când hermeneutica se pune cu predilecție în slujba înțelesului profund (subiectiv, conotativ, secundar, figurat sau plastic) al diverselor articulații discursive.

Vom consimți, de asemenea, că logica decriptează cel mai bine inferența teoretică și forța locuționară (informativă, constatativă, sau designativă) a discursului, pe când hermeneutica este sensibilă la inferența practică, la forța ilocuționară (prescriptivă, evaluativă, dezi-derativă, interogativă etc.), la forța perlocuționară și la forța expresivă (sau cauzală) a diverselor secvențe de limbaj.

Tot astfel, vom spune că logica se interesează de limbaj mai ales prin prisma „referirii la lume”, pe când hermeneutica se lasă antrenată în jocul „referirii la locutor”⁶⁰ și la interlocutor, la mentalitatea autorului, la spiritul epocii, la orizontul de așteptare al publicului și la contextul social în genere.

După sugestiile aceluiași model, al situațiilor de comunicare, vom admite, în fine, că logica slujește lectura explicativă și instauratoare de sensuri (adică interpretarea „obiectivă”), pe când hermeneutica susține lectura comprehensivă și restauratoare (adică interpretarea „subiectivă”).

Dincolo de intenții mai mult sau mai puțin onorate, dincolo de predilecții și dincolo de accente, *lo-gica* și *hermeneutica* sînt două

⁵⁹ O abatere de la cursul pe care îl semnalăm o constituie „estetica receptării”, schițată pe terenul hermeneuticii literare de către H. R. Jauss (*Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris, 1977), sub inspirația lui Hans Gadamer. Cf. și: R. Warning (ed.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München, 1975; P. U. Hohendahl, *Introduction to Reception Aesthetics*, în „New German Critique”, 10, 1977, pp. 29-63.

⁶⁰ Paul Ricoeur, *Metafora vie*, Editura Univers, București, 1975, pp. 123-124.

tehnologii semiotice⁶¹ care, într-o epocă de resuscitare a problematicei limbajului⁶² și de redescoperire a gustului pentru interpretare⁶³, își împletesc vectorii de procesare textuală. Am putea vorbi, în cazul lor, de cel puțin două feluri de logică (dintre care una este *logica hermeneutică*, a convenienței) și, în aceeași măsură, am putea admite cel puțin două feluri de hermeneutică (dintre care una este *hermeneutica logică*, a decriptărilor intersubiective).

Am putea vorbi de cel puțin două feluri de logică (pentru a consacra și „logica hermeneutică”), în măsura în care un Laurentius Humphredus (*De ratione interpretandi*, 1559) prezenta hermeneutica în chip de *metodologie rațională a lecturii*; în măsura în care un Matthias Flacius Illyricus (*Clavis Scripturae Sacrae*, 1577) considera *metoda interpretării* drept o raționalizare a mesajului biblic prin analiza logică și prin analiza retorică; în măsura în care (deja pomenitul) Johan Conrad Dannhauer (*Idea boni interpretis*, 1630) se referea la o *logică aplicată în știința textului*, cu rolul de a verifica interpretarea, patronată de hermeneutică; în măsura în care, prin capitolul „Elucidarea scrierilor redactate rațional și, în special, a Sfintei Scripturi”, din tratatul *Idei privind forțele spiritului uman și folosirea lor corectă în cunoașterea adevărului* (1712), un Christian Wolff (1679 - 1754) plasa exercițiul hermeneutic în orizontul gramaticii și al retoricii, ca științe subordonate logicii (justificarea rațională a creștinismului, prin recursul la logică, înseamnă pentru gânditorul raționalist o punere de acord între gândire și limbaj, între idee și cuvânt, între concept și sens etc.).

În general, am putea vorbi de cel puțin două feluri de logică, în măsura în care competențele disciplinei instrumentale consacrate de Aristotel aveau să se extindă de la extensional la intensional, de la

⁶¹ La „hermeneutica semiotică” se referă, între alții: E. Fischer-Lichte, în *Bedeutung: Probleme einer semiotischen Hermeneutik und Ästhetik*, München, 1979.

⁶² J. E. Zuck, *The New Hermeneutic of Language: A Critical Appraisal*, „Journal of Religion”, 52, 1972, pp. 397-416; J. Zimmerman, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Frankfurt, 1975.

⁶³ E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, 2 vol., Milano, 1955; E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, Zürich, 1955; R. F. Palmer: *Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston, Ill., 1969; Umberto Eco, *Limitele interpretării* (trad. din ital.), Editura Pontica, Constanța, 1996.

sen-sul literal la sensul figurat, de la explicație (în sensul germanului *erklären*) la interpretare (ca explicație slabă !) și la înțelegere (în sensul germanului *verstehen*), de la explicația cauzală (sau etiologică) și funcțională (nomologică, sau prin legi), la explicația istorică și teleologică (sau finalistă), de la „concepere” la „subsumare” etc. Ce-i drept, distincția metodologică și epistemologică dintre a explica (*erklären*) în ori-zontul științelor naturii și a înțelege (*verstehen*) în orizontul științelor culturii a fost operată de J. G. Droysen (1808 - 1884) și aprofundată de către Wilhelm Dilthey (1833 - 1911) inclusiv prin partajul între viziunile materialist-pozitiviste (legate de exercițiul inteligenței), viziunile idealist-obiective (dinamizate de afectivitate) și viziunile idealiste asupra libertății (suținute de voință). Într-o manieră similară, Wilhelm Windelband (1848 - 1915) avea să delimiteze trei forme ale adevărului și trei sfere ale culturii (știința, arta și morala) în raport cu cele trei funcțiuni psihice luate în considerare (reprezentarea, sentimentul și voința), iar, mai recent, Arnold Raymond avea să contrapună științei pozitive (descriptive și monovalente) și logica, și estetica, și etica, sub chipul de științe normative și bivalente.

Pe de altă parte, am putea vorbi de cel puțin două feluri de hermeneutică (legitimînd, astfel, „hermeneutica logică”), în măsura în care finalitățile științei explicitării și reactivării sensurilor s-au extins de la înțelegere (*subtilitas interpretandi*) – prin aportul teologului J. H. Ernesti, cu al său *Compendium hermeneuticae profanae* (Leipzig, 1699) – la explicație (*subtilitas explicandi*), iar de la explicație – grație lui Johan Jacob Rambach – la aplicație⁶⁴ (*subtilitas aplicandi*) și, tot astfel, de la exegeză (sau „filologie” în sensul practic), la *reflexia metodologică asupra praxisului interpretării*, iar apoi, la *teoria filosofică asupra comprehensiunii și asupra ființării umane în statu interpretandi*.

⁶⁴ Despre cele trei „subtilități” ce ar trebui să fie cultivate de către hermeneutică, J. J. Rambach se pronunță în *Institutiones hermeneuticae sacrae* (Jena, 1723). Aceluiași autor i se mai datorează: *Exercitationes hermeneuticae sive pars altera institutionum hermeneuticarum sacrarum* (Bremen, 1728); *Dissertatio theologica de idoneo sacrarum literarum interprete* (în: J. F. Buddeus, ed., *Miscellanea sacra*, pt. 3, Leipzig, 1730); *Erläuterungen über seine eigene Institutiones hermeneuticae sacrae, aus der eigenen Handschrift des seligen Verfassers* (Giessen, 1738)

La toate cele semnalate, se adaugă apropieri ce țin de o tendință mai generală a cunoașterii, prin care doctrina, sistemul și teoria se retrag din prim-planul științei, în favoarea *know how*-ului, a „paradigmelor“ (în sensul pe care li-l atribuie un Thomas Kuhn), a „programelor de cercetare“ (invocate, în noua filosofie a științei, de către Imre Lakatos) și a „tradițiilor de cercetare“ (definitorii în tentativa lui L. Laudan de explicitare a progresului cunoașterii).

Unei astfel de repieri a științei în ansamblu și unei astfel de repuneri în discuție a standardelor raționalității și a codului culturii actuale *toto genere* îi răspund *logica* și *hermeneutica* în chip de stiluri ale analizei și de proceduri meta-discursive complementare, dacă nu interferente⁶⁵.

În această din urmă perspectivă, hermeneutica nu este altceva decât o „logică de ordinul teoriei cu-noașterii“⁶⁶, logica interpretativă „a științelor sociale“ și „a științelor spiritului“⁶⁷.

Pe de altă parte, cu „logica hermeneutică“⁶⁸ avem ne obișnui la fel cum ne obișnuim: cu „filosofia hermeneutică“⁶⁹ (a limbajului);

⁶⁵ Cf.: H. Fahrenbach, *Die logisch-hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins „Tractatus“*, în: R. Bubner, K. Cramer, and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, 2, Tübingen, 1970, pp. 25-54; C. Weinberger, and Otta Weinberger, *Logik, Semantik, Hermeneutik*, München, 1979.

⁶⁶ G. Scholz, *Schleiermachers Dialektik und Diltheys erkenntnistheoretische Logik*, „Dilthey-Jahrbuch“, 2, 1984, pp. 171-189.

⁶⁷ J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen, 1967; Frankfurt, 1970. Cf. și: P. Rabinow, and W. M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Sciences: A Reader*, Berkeley, 1979; F. Bianco, *Validità e limiti del modello ermeneutico nelle scienze sociali*, „Paradigmi“, 6, t. 16, 1988, pp. 69-87, respectiv: H. Incichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt: Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt, 1975.

⁶⁸ Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt, 1938; O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, vol. 2: *Zur hermeneutischen Logik bei Georg Misch und Hans Lipps*, Freiburg, 1983.

⁶⁹ L. Krüger, *Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften*, în: R. Bubner, K. Cramer, and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, 1970, vol. 1, pp. 3-30; O. Pöggeler (ed.), *Hermeneutische Philosophie: Zehn Aufsätze*, München, 1972; Yehoshua Bar-Hillel, *On Habermas' Hermeneutic Philosophy of Language*, „Synthese“, 6, 1973, pp. 1-12.

cu „fenomenologia hermeneutică”⁷⁰; cu „ontologia hermeneutică”⁷¹ și cu „teoria hermeneutică”⁷²; cu „controversa hermeneutică” și cu „critica hermeneutică”⁷³; cu „ancheta hermeneutică”, cu „experiența hermeneutică” și cu „adevărul hermeneutic”⁷⁴; cu „actul hermeneutic”, cu „interacțiunea hermeneutică”⁷⁵ și cu multe, cu foarte multe alte derivate hermeneutice.

⁷⁰ P. Bourgeois, *Paul Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology*, „Philosophy Today”, 16, 1972, pp. 20-27; J. J. Kockelmans, *Destructive Retrieve and Hermeneutic Phenomenology* in „Being and Time”, „Research in Phenomenology”, 7, 1977, pp. 106-137; J. S. Hans, H. G. Gadamer, and *Hermeneutic Phenomenology*, „Philosophy Today”, 22, 1978, pp. 3-19; J. D. Caputo, *Husserl, Heidegger and the Question of a „Hermeneutic” Phenomenology*, în: „Husserl Studies”, 1984, pp. 157-178 etc.

⁷¹ J. Garcia Roca, *La ontología hermenéutica: Significación y límites. El pensamiento de Hans Georg Gadamer*, Valencia, 1979; etc.

⁷² D. E. Klemm, *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*, Lewissburg, 1983; P. C. Smith, *The Ethical Dimension of Gadamer's Hermeneutical Theory*, „Research in Phenomenology”, 18, 1988, pp. 75-92 etc.

⁷³ J. Vanderbulke, *Betti-Gadamer: Eine hermeneutische Kontroverse*, „Tijdschrift voor filosofie”, 31, 1971, pp. 105-113; etc., respectiv: J. B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge, 1981.

⁷⁴ D. E. Klemm (ed.), *Hermeneutical Inquiry*, vol. 1: *The interpretation of Texts*, Atlanta, 1986; Vol. 3, *The Interpretation of Existence*, Atlanta, 1986; etc.; J. Hogan, *Gadamer and the Hermeneutical Experience*, „Philosophy Today”, 20, 1976, pp. 3-12; G. Buck, *The Structure of Hermeneutical Experience and The Problem of Tradition*, „New Literary History”, 10, 1978, pp. 31-47; G. L. Bruns, *On The Tragedy of Hermeneutical Experience*, „Research in Phenomenology”, 18, 1988, pp. 191-204; etc., respectiv: J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, Königstein, 1982; Idem, *Zum Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs*, „Philosophischers Jahrbuch”, 90, 1983, pp. 145-153; Idem, *Hermeneutical Truth and Its Historical Presuppositions: A Possible Bridge Between Analysis and Hermeneutic*, în: E. Simpson (ed.) *Anti-foundationalism and Practical Reasoning*, Edmonton, 1987, pp. 45-58.

⁷⁵ H. Tellenbach, *Hermeneutische Akte in der klinischen Psychiatrie*, în: V. Warnach (ed.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*, Salzburg, 1971, pp. 139-144; L. Orr, *The Hermeneutical Interplay*, „Journal of Thought”, 16, 1981, pp. 85-98.

PROBLEMA UTILULUI ȘI UTILITATEA CATEHEZEI LA AMBROZIE ȘI AUGUSTIN. INTERPRETĂRI

The Problem of the Useful and the Utility of the Catechesys in Saint Ambrosius and Saint Augustine. Interpretations

(Abstract)

Saint Ambrosius and Saint Saint Augustine are landmarks of christianity. The first, mostly in the practical field, the second, both in the practical and speculative domains. This study is an attempt to analyse comparatively the two of them from the viewpoint of the practic and the interpretation of the practic and achieves these through catechesys. The eay it evolves, how it is „interpreted” on age intellectual categories or according to the quality of the listener that wants to get instruction. In the Western world these two are the first to arrise this question. In this study we want to show the remains of it and how this occurred. The reason is that the world, as a whole, is a message to be decoded, that is to be interpreted. Everything lies on the boundaries of the interpretation.

Sfântul Ambrozie a fost un imitator al lui Cicero așa cum a fost și acesta imitator al predecesorilor pe care nu se rușinează să-i numească. Vrem să scoatem în evidență faptul că Ambrozie este, e drept, un imitator, dar nu e doar atât. Premisa episcopului de Mediolanum este: se cere viață morală de la orice individ care trăiește în lume, indiferent de ideile sale religioase; cu atât mai mult este ea cerută de le creștin care este instruit anume pentru acest lucru și, mai cu seamă, de la clerici. Preoții vremii se plâneau adesea: “ce îmi folosește să rămân în cler, să sufăr nedreptăți și o muncă neobosită?

Mai curând aş putea să-mi cultiv ogrorul”. A suferi nedreptăţi şi a avea doar apăsare, părea prea mult pentru unii preoţi ai acelor vremuri cumplite. Ambrozie le spune: “trebuie să nu vă gândiţi la acestea şi fiţi ceea ce arată numele – *clerici* – adică proprietatea lui Cristos”. Deseori se serveşte Ambrozie de Cicero, şi faptul acesta nu face scrierea lui nici mai uşoară şi nici mai înţeleasă¹.

Ambrozie cedează voinţei lui Dumnezeu şi este botezat şi consacrat fără să primească în prealabil vreo instrucţie teologică. Creştinii din Milano văd în el episcopul ideal, Biserica vede în el pe unul din cei mai abili şi mai curajoşi apărători ai credinţei şi drepturilor ei, iar nefericiţii şi oprimaţii îl privesc ca pe un protector. Ne oferă în *De officiis ministrorum* o interesantă comparaţie între morala creştină şi cea păgână. Diferenţa dintre cele două iese în evidenţă mai ales atunci când dezvoltă cele patru virtuţi cardinale: înţelepciunea (prudenţa), dreptatea, curajul şi temperanţa. Iată, pe scurt, ce spune Ambrozie:

- viaţa veşnică este scopul suprem al omului şi raporturile omului cu Dumnezeu sunt reglate de *înţelepciune*;
- raporturile cu umanitatea cad sub incidenţa *dreptăţii*;
- cele cu fenomenele vieţii ţin de *curaj* iar
- raporturile cu sine de *temperanţă*.

În ceea ce priveşte poziţia lui faţă de instituţia cezarilor afirmă: împăraţilor le arăt respect, nu supunere; împăratul e în Biserică, nu deasupra ei. E. Gilson spune că, inspirându-se din Cicero, Ambrozie scoate de aici învăţături pentru preoţi şi creştini. “Mai întâi, încredinţat că filosofii greci îşi împrumutaseră o parte din cunoştinţe din *Biblie*, considera că se foloseşte de un drept de recuperare atunci când îl vămueşte pe Cicero în folosul creştinilor; şi mai ales credea ca transformă morala lui Cicero care era, în esenţă, un cod de îndatoriri

¹ *De officiis ministrorum* (Despre datoriile clericilor) tratează despre datoriile speciale ce revin clericilor şi se ocupă, în acelaşi timp, de întreaga morală creştină care trebuie să-şi afle expresia cea mai curată în viaţa preoţilor. Pe scurt, tratatul expune întreaga morală creştină faţă cu morala păgână. Lucrarea aceasta a lui Ambrozie este tradusă în limba română, ca teză de licenţă, în 1909, de preotul Gh. Făcăoaru.

ale omului față de cetate, reinterpretând-o în sensul unei morale religioase întemeiate pe îndatoririle omului față de Dumnezeu”². Biserica este conducătorul lumii romane, este capul întregii lumi romane (*totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam - Epistola*, XI, 4). Stabilește o legătură între credință și Imperiu: când slăbește credința față de Dumnezeu, slăbește și credința față de Imperiu, căci Imperiul este mână în mână cu Biserica. Serie în *De fide* (II, 16): *ut ubi primum fides Romana imperior frangeretur, ubi fracta est Deo* (“credința față de imperiu e slăbită acolo unde credința față de Dumnezeu e slăbită”).

Perioada aceasta este perioada primei înțelegeri între creștinism și Imperiu. Promulgat în martie 313 de Constantin și Licinius, “Edictul de la Milan” inaugurează sistemul libertății pentru creștini, dar o libertate deja privilegiată și care acordă creștinilor câteva lucruri în plus față cu justele reparații la care aveau dreptul. Constantin acordă favoarea sa creștinismului construind și dotând somptuoasele basilici din Constantinopol, Nicomedia, Antiohia, Ierusalim, Neapole, Ostia, Betleem. Acordă imunitate clerului creștin și competență juridică episcopilor. Constantin nu ezită să numească religia tradițională *superstitio* prin legea din 25 mai 323. Toate acestea îl îndreptătesc pe Ambrozio să vorbească despre timpul său ca despre o “epocă creștină” (*christiana tempora*)³.

De officiis ministrorum libri tres (scrisă în 386; o aflăm în Migne, P.L., tomul XVI, col. 25-184) vine să completeze o lipsă. În afară de *Instituțiile* lui Lactantius, creștinismul nu avea în secolul IV p.C. o sinteză a problemelor morale tratate teoretic și practic, așa cum aveau grecii și romanii. Acest gol îl va umple *De officiis ministrorum*. Ambrozio nu va considera lucrarea sa o *summa*. Cartea lui e o simplă conversație asupra lucrurilor morale și un bun prilej de a corecta unele noțiuni filosofice curente printre păgâni. Afirmă că nu vrea să ofere un expozeu metodic, ci se mulțumește să parafrazeze exemplele oferite de *Scriptură*. În realitate, spune Labriolle, aflăm în această lucrare, ca

² E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, București, p. 104.

³ Vezi Pierre de Labriolle, *Littérature latine Chrétienne*, pp. 305-382.

și la Cicero, destule capricii și incoerențe⁴. Îl urmează îndecaproape pe Cicero și în planul general (cu excepția câtorva digresiuni), și în detaliu iar, uneori, chiar și în expresii. În fiecare exhortație regăsim un amestec de stoicism și creștinism, dar acesta din urmă este preponderent și decisiv. Panaetius dintre greci și Cicero dintre romani îi dau ideea acestei cărți. Ambrozie nu-și propune însă doar de a civiliza pe omul lumii, ci de a forma cetățeanul cerului și, în particular, ministerul altarului. Vrea, cum am spus, să umple vidul lăsat de Cicero în morala sa și pleacă de la premisa că pentru creștin e util tot ceea ce cinstit, onest, și tot ceea ce este onest este și util. Cine este înțelept ca toată lumea, este un înțelept de circumstanță, pentru sine și pentru propriul interes. Datoria preotului este de a vrea să fie util tuturor.

Peste tot Ambrozie și-a “creștinat” modelul, pe Cicero, face să reintre morala naturală în morala supranaturală și pune în locul exemplelor păgâne exemple biblice. Scrierea ca atare (în primul rând de ordin practic, căci acolo unde face speculații Ambrozie e dependent de greci), e mai valoroasă prin detalii decât în ansamblu, și Ambrozie e “mai curând pragmatic decât speculativ... Cum cei mulți, averea Bisericii, nu pot fi instruiți cu tratate metafizice, el adoptă principiul horatian *movere et docere*... Pragmatismul său s-a manifestat pregnant în calitate de consilier a trei împărați și instituția imperială află astfel că există o forță care-i obligă inclusiv la penitență, pe de o parte, iar pe de altă parte, cei mulți se simțeau apărați de episcop în fața abuzurilor puterii lumești”⁵.

Pentru Ambrozie preotul e mai întâi creștin și abia apoi un creștin ales. “Preotul trebuie să fie ca aurul”, zice Ambrozie: fără sunet fals și fără amestec cu alte metale. Preotul (*ministrator* – ajutor, slujitor; e echivalentul latin al grecescului *diacon*) trăiește transformarea omului în slujitor al lui Dumnezeu. De aceea, multe din cele îngăduite omului de rând nu sunt îngăduite preotului. El e model de viață creștină și Ambrozie spune că “viața clericilor este evanghelia

⁴ *Ibidem*, p. 370.

⁵ Dan Negrescu, *Literatură latină, autori creștini*, Editura Paideia, București, 1996, pp. 79-80.

laicilor”. Motivul este simplu: nu poate fi crezut cineva care e superior prin sfat, dar inferior prin viața sa. Comoara preotului e viața lui curată și viața lui trebuie să fie mai desăvârșită decât a acelor care trăiesc în singurătate, căci de răspunderea lui ține mântuirea celorlalți. Virtuțile vor fi podoabele preotului⁶.

Când vorbește de termenul *officium*, Ambrozic spune că a fost întrebuințat nu numai de filosofi, ci și de scriitorii sfinți. În *Luca* (1, 23) se arată că Zaharia, după ce a rămas mut în templu, “după ce i s-au împlinit zilele de slujbă (*ad officium* – *n.ns.*), s-a dus acasă”⁷. Conchide Ambrozic: “deci poate fi întrebuințat și de noi cuvântul *officium*. Nici rațiunea însăși nu zice altfel, când socotim că *officium* s-a zis de la *efficere* ca și *efficium*; dar pentru podoaba cuvântului, schimbându-se o literă, s-a numit *officium*, foarte probabil ca să faci acelea ce nu aduc pagubă nimănui, ci folosească tuturor”⁸.

Cartea a II-a din *De officiis ministrorum* se ocupă de ceea ce este util (folositor), și Ambrozic spune că util este tot ceea ce face să înainteze pietatea noastră prin care devenim plăcuți lui Dumnezeu și oamenilor. Este util tot ceea ce ne îndreaptă spre desăvârșire, și datoria omului este de a năzui neîncetat către aceasta. Capitolul 6 din cartea a II-a spune clar că sub noțiunea utilului (aducător de folos) nu aflăm altceva decât creșterea în pietate. Acesta este folosul pietății, de unde și deosebirea dintre folosul material (extern) și folosul pietății. Primul (“exercițiul corpului”), e necesar, dar nu și suficient. Folosul intern (utilitatea) și onestitatea sunt același lucru: “între aceea ce este bine moral și cinstit, pe de o parte, și între aceea ce aduce folos, pe de altă parte, este nu numai un raport intim; mai mult încă, ele coincid”⁹. Cel care vrea să deschidă altora împărăția cerurilor, nu caută ceea ce este

⁶ N. Vornicescu, *Viața și morala duhovnicească a preotului (după lucrarea Sfântului Ambrozic “De officiis Ministrorum”)*, în B.O.R., Anul LXXVI, nr. 3-4, martie-aprilie, 1958, pp. 333-347.

⁷ La fel citim în 2 *Regi* (11, 5): “O treime din voi care intră în slujbă (*ad officium*) în ziua Sabatului, să facă de strajă la casa Împăratului”.

⁸ Ambrozic, *op. cit.*, I, 8, 25-26. *Efficio* (ere) înseamnă: “a face”, “a îndeplini”, “a produce”.

⁹ *Ibidem*, II, 7, 28.

folositor pentru el, ci ceea ce aduce folos altora, iar cel dintâi mijloc pentru a ne recomanda este iubirea (care nu poate fi despărțită de credință). Nevinovăția și știința aduc fericirea; ea nici nu se micșorează și nici nu crește prin lucrurile exterioare. Dovadă e și faptul că nimeni nu cere sfat viciosului. De la Paul să cerem sfat, căci el știa să aibă îndestularea, deși nu avea comoara celui bogat (*De officiis ministrorum*, II, 17, 91). Concluziile celei de-a doua cărți le aflăm în capitolul 30:

- fugiți de cei nelegiuiți (căci nelegiuitul este mândru de "binele" său);
- păziți-vă de cei invidioși (căci invidiosul este chinuit în sinea lui de binele altuia).

Nelegiuitul iubește răul, invidiosul urăște binele (cu toate acestea, este mai de acceptat acela care voiește binele numai pentru sine decât acela care voiește răul pentru toți).

Cartea a III-a debutează cu un rezumat al principiilor expuse în precedentele două cărți, și stabilește scopul final al vieții omenești: asemănarea cu Dumnezeu. Apoi va arăta că fiecare trebuie să-și întocmească în așa fel viața încât nu numai el, ci și aproapele, să tindă către atingerea scopului suprem al vieții. Programul lui Ambrozio este formulat de el însuși astfel: "în ambele cărți am tratat despre binele moral și despre util; ne rămâne încă să vedem dacă trebuie să compărăm onestitatea și utilitatea între ele și să cercetăm ce trebuie a urma... Trebuie a cerceta dacă este ceva bun moralmente sau dacă este aducător de folos"¹⁰. Pentru creștin e util numai ceea ce este drept, iar cel înțelept dă sfat altuia întocmai ca și cel drept; de aceea forma ambelor virtuți coincide. Cel drept nu face nimic împotriva datoriei, chiar dacă ar ști că ar rămâne ascunsă fapta lui, și Ambrozio adaugă: "acest lucru îl putem arăta nu prin fabule închipuie cum fac filosofi,

¹⁰ *Ibidem*, III, 2, 8. Câteva paragrafe mai apoi precizează: "ca regulă sigură pentru a evita orice greșeală cu privire la raportul dintre ceea ce este onest și ceea ce este util, trebuie să servească formula: cel drept niciodată nu poate voi să-și mărească folosul său propriu păgubind pe altul" (III, 2, 13). Iar "regula regulii" o află Ambrozio în *I Corinteni* (10, 23-24): "toate lucrurile sunt îngăduite, dar nu toate sunt de folos. Nimeni să nu caute folosul lui, ci fiecare să caute folosul altuia".

ci prin exemplele adevărate ale bărbaților drepecți” (*De officiis ministrorum*, III, 5, 29) și continuă: “eu nu am nevoie ca să născocesc o crăpătură în pământ în care este introdus de Platon acel Gyges...”¹¹. Aidoma lui Cicero va conchide și Ambrozic: pentru cel înțelept nu speranța nepedepsirii (căci s-ar putea face nevăzut întorcând inelul), ci numai conștiința nevinovăției îi conferă un loc sigur de odihnă. În locul mitului, Ambrozic așează exemplele lui David și Ioan Botezătorul. Iată o singură analiză: “Cum i-ar fi fost de trebuință lui Ioan acel inel al lui Gyges! Numai dacă ar fi tăcut, el ar fi fost ucis de Irod. Putea prefera tăcerea sa chiar inelului aceluia, care să fie și văzut și totuși să nu fie ucis. Fiindcă disprețuia nu numai scăparea prin păcat, dar nici nu putea suferi în liniște crima altuia, pentru aceea și-a procurat el însuși cauza morții” (*De officiis ministrorum*, III, 5, 35). Chiar Dumnezeu intervine în favoarea celor ce preferă onestitatea utilului (*Ibidem*, III, 8, 53-56: aceste locuri tratează despre preferința aceasta a divinității). Aidoma nu avem a promite ceea ce se împotrivește onestității, după cum nu este de ținut o promisiune nedreaptă. Ioan Botezătorul și-a închinat viața “folosului” onestității.

“Acestea le încredințez vouă, *filios meos*, ca să le păstrați în inimile voastre dacă vă sunt de folos... Deși limba nu are tocmai mult farmec, istoria trecutului, rezumată în exemple, vă va oferi învățatură bogată” (*Ibidem*, III, 22, 139)¹².

În mod cert, Ambrozic a fost imitatorul lui Cicero. Până unde

¹¹ Era de așteptat ca să întâlnim exemplul acesta al lui Platon (din *Republica*, 350 d – 361 e; cu câteva pagini înainte de sfârșitul *Republicii*, 612 b, Platon revine la Gyges și asociază inelul lui Gyges căștii lui Hades, care cascade îl făcea invizibil pe cel care o purta) în *De officiis* al lui Cicero. Acesta îl analizează tot în cartea a III-a a tratatului său (*De officiis*, III, 9).

¹² La fel termină tratatul său și Cicero (III, 33). Interesant e că Ambrozic îl pomenește, numindu-l direct, rar pe Cicero. O face de două ori în cartea I (7, 24; 12; 43), prima dată când spune că despre îndatoriri au mai scris “câțiva filosofi”, Panaetius la greci și Cicero “la noi”; apoi Cicero e amintit alături de Platon în legătură cu tratatul lor omonim, *Republica*. În rest sunt aluzii și preluări din lucrarea romanului, care, la rândul său se inspirase din Panaetius (vezi Cicero, *De officiis*, I, 2). De remarcat că în primele două cărți Cicero urmează pe Panaetius, iar în a treia e tribut ar lui Posidonius.

merge însă imitația? Diferența care desparte cele două tratate e imensă; cei pentru care scrie Ambrozio (*filios meos*) sunt creștinii și, între ei, în mod special, viitorii slujitori ai Bisericii. Morala este, la Ambrozio, mai severă după cum, din cei trei termeni care fac obiectul cărții lui Cicero (onest-util-compararea lor), Ambrozio suprimă unul, al treilea, întrucât, pentru creștini, nu se poate pune problema comparării onestității cu utilul: pentru creștini e onest ceea ce este drept, nu ceea ce este util (*Ibidem*, III, 2, 8-14); mai mult, creștinul nu recunoaște ca util și onest decât ceea ce se raportează la viața viitoare. Ambrozio, de altfel, se desparte de Cicero în multe locuri, de pildă când vorbește despre binefacere. Ceea ce numește Cicero *liberalitate* (sau *benignitate*), va numi Ambrozio *caritate* (*misericordia*). Recomandând *liberalitatea* ("facerea de bine"), Cicero o restrânge și e precaut: trebuie să dăruim, dar să fim atenți cui, să ne ferim să dăruim prea mult ca să nu mărim binele celui alt reducând binele nostru până la mizerie. Ambrozio nu cunoaște asemenea precauții, este fără de limite în caritate, ceea ce nu înseamnă că este nelimitat. În caritate, săracul dă mai mult decât primește (*debitor salutis*). Aflăm chestiunea aceasta și la Cicero: trebuie să faci bine, spune el, dar să faci binele cu bună voință și trebuie să dăruiești și să fii fericit că ai făcut-o și acest sentiment va impune acțiunii tale și valoarea ei și numele ei.

Încă un aspect legat de chestiunea utilului: problema proprietății. Cicero ține mult la ea; Ambrozio e opusul lui Cicero. Spune Ambrozio (*Ibidem*, I, 28, 132): *Sic Deus generari jussit omnia ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur jus commune generavit, usurpatio fecit jus privatum* ("natura a dat totul oamenilor în comun și din abundență. Dumnezeu a ordonat fiecărui lucru să se nască și tot ceea ce a produs era comun tuturor, și pământul era al tuturor. Natura a făcut, prin urmare, dreptul comun, iar uzurparea pe cel privat"). Concluzia? În ciuda imitației în aparență așa de frecvente și a raporturilor inevitabile, tratatul lui Ambrozio nu e atât o copie cât un *opus* al cărții lui Cicero. Distanța dintre cele două cărți e aceea dintre morala creștină și cea păgână. Cartea lui Ambrozio e codul slujitorilor Bisericii și a celor

care o frecventează; cartea lui Cicero e codul onestității, dar nu al Legii celei noi, ci a Senatului. Regula se aplică la Cicero societății în întregime și scopul declarat este acela de a forma omul onest și pe cetățeanul cel bun. Ce vrea el este de a vedea cum putem ajunge pe căi cinstite la onoruri, glorie, bogăție, cum putem uni binefacerea și economia prudentă (a nu da/oferi prea mult). Aceasta se poate numi înțelepciune, dar morala creștină vrea mai mult. Acțiunea ei nu se încheie în lumea aceasta; orizontul ei este altul. Unde se încheie pentru Cicero morala, pentru Ambrozie abia începe. Cicero e mulțumit de a ajunge la poalele muntelui. Ambrozie de acolo abia vrea să urce. Omul lui onest nu este atât cetățeanul Republicii (deși este și așa ceva), cât candidatul la locuirea cerului.

Să urmărim acum, pe scurt, cateheza și utilitatea catehezei la Augustin, acela care a fost catehizat tocmai de Ambrozie. Augustin a pus bazele întregii gândiri occidentale. În Evul Mediu, autoritatea lui era atât de mare încât cei care-i combăteau vocabularul teologic și metoda folosită (e vorba de dominicanii care se reclamau de la Aristotel), îl citau cu asiduitate. Toma, adversarul lui cel mai mare, este acela care îl citează cel mai des, și o face pentru a-i da dreptate.

Paul Tillich¹³, atunci când se ocupă de evoluția spirituală a lui Augustin (și vedem în această evoluție tocmai "limitele interpretării" aplicate episcopului Hipponci), află opt etape, faze. Ele sunt:

a. dependența de pietatea mamei lui, fază echivalentă, în realitate, cu dependența de "tradiția" creștină. Augustin marchează debutul unei tradiții noi: tatăl său (păgân din interes și botezat pe patul de moarte) îi permite de a frecventa ceea ce păgânismul avea mai bun de oferit; mama (Monica) îl inițiază în tainele creștinismului;

b. faza *Hortensius* sau, o mai putem numi, faza *descoperirii problemei adevărului*. Pe Cicero îl interesează adevărul din punct de vedere practic, încât el acordă "valoare filosofică" la tot ceea ce favorizează viața cetățenilor Imperiului. Augustin procedează la fel, doar că în locul cetățenilor romani va pune pe creștini, și formulează o teorie "pragmatică" a adevărului, una eclectică. El va realiza marea sinteză

¹³ Paul Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Payot, Paris, 1970, pp. 124-132.

între noțiunea veterotestamentară a lui Dumnezeu și ideea parmenidiană a Ființei. Mai mult decât oricine, Augustin este artizanul apropierii între Atena și Ierusalim;

c. faza *maniheică* (sau a unui "persism elenizat"): e o fuziune între profețiile lui Zoroastru și platonismul considerat sub forma lui gnostică. "Interpretarea" maniheică este "nelimitată". Augustin este atras tocmai în virtutea acestei lipse a limitei în interpretare, și pentru că ne-limita aceasta, spuneau maniheii, o puteau controla. Ce îl atrage pe Augustin, îndeosebi, la manihei?:

- faptul că Manes susținea că deține adevărata teologie științifică a vremii;

- dualismul care îi permite să explice rațional păcatul;

- translarea problematicii adevărului din domeniul teoretic în cel religios;

- accentul pe care doctrina îl pune pe soteriologie, accent care face din maniheism ca atare o soteriologie;

- adevărul care, pentru Manes, rezidă în conflictul bine-rău și care îi permite astfel de a interpreta istoria.

Acestea vor face că este aproape imposibil de a înțelege doctrina păcatului originar (*vicium originis*, îi spune Tertulian) la Augustin fără a face apel la faza maniheică. Mai apoi, după ce va afla că lumea creată este bună chiar în temeiul ei va renunța la a simpatiza cu maniheii, și principiul matematic de tip pitagoreic va detrona dualismul negativ;

d. faza *sceptică* îl află pe Augustin sub impresia probabilismului Academiei târzii. Scepticismul va provoca o nouă teorie a cunoașterii prin Augustin: în loc să plece de la experiența lumii exterioare, el va pleca de la "omul interior";

e. filosofia greacă sfârșește în negația (cu scepticismul) și mistică (cu neoplatonismul). Augustin va adopta neoplatonismul și va utiliza această filosofie ca fundament al unei noi certitudini – certitudinea imediată a existenței lui Dumnezeu. Din acest motiv "filosofia lui Augustin nu este o doctrină a cunoașterii în sensul obișnuit; este o destăinuire în sensul unei dezlegări de taine", după cum "conștiința

cunoscătoare devine o conștiință mărturisitoare"¹⁴. E drept că Augustin va modifica semnificația neoplatonismului; aceasta din urmă este o filosofie negativă și are ca scop faptul de a elibera sufletul de materie pentru a-l apropia de absolut. Augustin va abandona ideea gradelor de emanație și va utiliza neoplatonismul în vederea experimentării imediate a celor divine în toate lucrurile, cu precădere în sufletul omului (căci sufletul, o știm de la Tertulian, este în chip natural creștin: *anima naturaliter christiana*);

f. împotriva scepticismului îl ajută nu doar neoplatonismul, ci și autoritatea Bisericii, mai ales Ambrozie. Pe urmele lui Ciprian, Augustin este convins că acela care nu are Biserica drept Mamă, nu poate avea pe Dumnezeu drept Tată (*extraecclesiam nulla salus*). Eșecul scepticismului este urmat de autoritatea Revelației;

g. Augustin este impresionat de ascetismul creștin (sfinti și călugări), deși el însuși nu va practica niciodată ascetismul în sensul în care acesta era "trăit" de Părinții pustiei;

h. ultima fază am putea să o numim drept faza *negativă*, și ea are în vedere influențele care ar fi putut să-l marcheze, dar nu au făcut-o. Este vorba, în primul rând, de Aristotel, dar nu în totalitate, căci Platon încorporase suficiente idei aristotelice. Augustin nu a lăsat loc lui Aristotel în sistemul lui filosofico-teologic. El refuză să facă loc științelor naturale întemeiate de greci, ca și științelor politice. Evul Mediu va fi marcat de această atitudine. Pe Aristotel îl citează doar de trei ori, și Augustin îl socotește inferior lui Platon. Citește *Categoriile* la 20 de ani și e uimit că tratatul acesta e trecut printre cele greu de înțeles. Uneori însă uzează de limbajul aristotelic, dar are grijă să numească delimitările: *fecisti mundum de materia informis; quam fecisti de nulla re pene nulla rem*¹⁵. Iată câteva diferențe care explică refuzul lui Augustin față cu Aristotel:

¹⁴ C. Noica, *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțința ceva nou?*, București, 1940, pp. 151, 160.

¹⁵ Augustin, *Confesiuni*, XII, VIII, 8. Interesantă "istoria" lui Aristotel în raport cu receptarea sa în primele secole creștine și, apoi, mai târziu. Nu este "gustat" de Augustin, și nu doar de el, din pricina unui rigorism logic care va fi apreciat, în același spațiu creștin, de generația lui Toma. E limpede că Augustin nu-l agreează. E posibil ca antipatia lui

- Stagiritul insistă pe individ; Augustin pe colectivitate;
- Aristotel se interesează de științele particulare, de lucruri; pe Augustin nu-l interesează lucrurile, ci cunoașterea lui Dumnezeu și a sufletului;

- Aristotel era un logician; Augustin nu se interesează în mod particular de logică, ba logica pură îi este străină;

- Aristotel era un inductiv și un empirist (dar un empirist care și "gândește", completează Hegel în "istoria" sa); ca și Platon, Augustin este un intuitiv: el pleacă de la cele de sus și coboară la realitățile empirice. Tensiunea aceasta va avea o fericită urmărire: secolul al XIII-lea îl redescoperă pe Aristotel (e drept, mulțumită lui Boethius, mai mult decât arabilor, deși prin intermediul acestora), și va fi "marele secol al teologiei creștine" (Tillich).

Un teolog suedez, Anders Nygren, în lucrarea *Éros și Agapé* reproșează lui Augustin, și teologiei creștine în genere, de a fi făcut o sinteză între noțiunile *éros* și *agapé*. Poziția nu e corectă pentru că:

- *agapé* este iubirea în sens nou testamentar, adică este iertarea acordată de Dumnezeu;

- *éros* este dorința care poartă creaturile, pe toate, către Dumnezeu, este dorința creaturii de a se uni cu El. Tillich, care insistă pe *agapé*, argumentează: "Dumnezeu coboară către om prin *caritas*, se umilește în Cristos, exercită grația și acceptă să participe la umanitate pentru a o ridica la Sine¹⁶. *Éros*-ul pleacă de jos în sus, e dorință, afect. *Agapé* este *Logos*-ul devenit *sarx* (carne); *sarx* aspiră către Dumnezeu – iată *éros*-ul. În Dumnezeu nu putem face distincția între existență și esență, încât teologia negativă a lui Dionisie e deja prezentă la Augustin.

Luther fața cu Aristotel să fie și un efect al poziției lui Augustin, asta dacă avem în vedere și augustianismul lui Luther. Aristotel este pentru Luther, așa cum este și Dionisie Areopagitul, un fel de "cal troian", și Aristotel, zice călugărul german, a făcut cele mai mari deservicii Bisericii. De altfel, multă vreme Aristotel a fost uitat. E recuperat prin *Isasoga* lui Porphyry și, mai ales, prin traducerea acestuia de către Boethius, în limba latină. Celebra dispută a universalilor din Evul Mediu aici își află locul. Facem însă o necesară precizare: în chestiunea universalilor, nu de aristotelizarea lui Platon este vorba ci, dimpotrivă, de platonizarea lui Aristotel. Aristotel este redescoperit fără ca Platon să fie vinovat.

¹⁶ Paul Tillich, *op. cit.*, pp. 136-137.

Astfel că, în Treime, Tatăl (*amans*) este "cel ce iubește", Fiul (*quod amatur*) este "ceea ce este iubit", iar Sfântul Duh (*amor*) corespunde puterii numită "iubire".

Prima frază din *Vita Plotini* a lui Porphyry este: "Lui Plotin părea să-i fie rușine că trăiește într-un corp", iar pe patul de moarte Plotin a spus: "mă străduiesc să înalț divinul din noi la divinul din univers". Augustin e la capătul celălalt al interpretării. Pentru el și pentru întreaga teologie, "carnea merită atât de puțin dispreț, încât Cuvântul divin a asumat-o", "iar corpul nostru va deveni asemănător corpului lui Cristos așa cum s-a înfățișat discipolilor din dimineața Paștelui până la ridicarea la ceruri"¹⁷. Natura coruptă, prin Înviere, este *restitutio in melius*.

O scurtă precizare despre cuin viciază "interpretarea" pe Augustin. Totul pleacă de la o nuanță în care cei mai mulți comentatori au văzut o diferență absolută; numai că Biserica terestră (*Civitas Dei peregrina*) nu este diferită de *Civitas Dei coelesti*. Este vorba aici, în realitate, de o transformare a limbajului augustinian, transformare în cadrul căreia limbajul juridic îl înlocuiește pe acela filosofic. În *De civitate Dei* precumpănitor e limbajul juridic, și dacă în tinerețe vorbea Augustin de *duo genera hominum*, la vârsta la care scrie "contraistoria" *De civitate Dei*, dă "cetății" sensul ciceronian (acela de *res-publica*; transformarea vizează *consensus juris*)¹⁸. Unii comentatori au mers până acolo încât au aflat patru cetăți la Augustin: *civitas Dei coelestis*, *civitas Dei peregrina*, *civitas terrena* și *civitas diaboli*. La rigoare, putem vorbi doar de două cetăți (*coelestis* = *peregrina* și *terrena* = *diaboli*) și dihotomia aceasta e din perioada lui *De vera religione*, nu a tomului *De*

¹⁷ H.-I., Marrou, *Patistică și Umanism*, Editura Meridiane, București, 1996, pp. 522, 555. "Interpretarea" și "limitele interpretării" acestei probleme are în vedere faptul că însăși credința apostolilor este rezultatul inițial al unui șoc - vederea celui înviat. Ea nu ar fi însemnat nimic dacă nu ar fi fost mărturisită. E vorba aici de *realitatea* Învierii și de *mărturisirea* ei. Degeaba ar fi înviat Mântuitorul dacă nimeni nu ar fi transmis lucrul acesta celorlalți. Așa se înțelege și spusa cristică: "Felul vostru de vorbire să fie: da, da; nu, nu; ce trece peste aceste cuvinte, vine de la cel rău" (*Matei* 5, 37; vezi și *Coloseni* 4, 6, și *Iacov* 5, 12). Iată "limitele interpretării" din perspectivă noutestamentară, iată și ceea ce îndeosebi este numit "secret mesianic".

¹⁸ Amos Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 211.

civitate Dei. În *De vera religione* vorbește de cele două genuri (*duo genera*): necredincioșii (*turba impiorum*) și cei încredințați lui Dumnezeu (*populi uni Deo dedicati*), și Augustin ține să precizeze că până la venirea lui Cristos, ambele cetăți s-au dezvoltat amestecat (*civitas permixta*), analog unui organism¹⁹.

Ceea ce Ambrozio realizase în practică mai cu seamă, va realiza Augustin în teorie: e vorba de opera de catehizare care nu e altceva decât o interpretare graduală a textului revelat. Augustin a scris o lucrare intitulată *De catechizandis rudibus*. Deogratias, diacon la Cartagina și prieten al lui Augustin, cere îndrumări pentru instruirea catehumenilor: cu ce să încep?, cu ce să termin? Tratatul lui Augustin cuprinde o introducere (cap. 1-2), o parte teoretică (cap. 3-14) și una practică (cap. 15-27). Lucrarea tratează despre materia învățământului religios, metoda lui și despre personalitatea catehetului²⁰. Cine are calitatea de *rudis*? Răspunde Augustin că *rudis* sunt:

- cei neinițiați în doctrina creștină (*qui ad ecclesiam rudis venit*);
- cei care nu s-au documentat prin studiul personal asupra doctrinei creștine;
- cei care au trecut prin școala de gramatică/oratorie dar nu cunosc învățătura creștină (sunt ignoranți *in sacris*).

Iată acum "limitele interpretării" sau, așa-zicând, modul în care era organizat catehumenatul pe vremea lui Augustin:

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Vezi Grigore Cristescu, *Câteva momente din activitatea catehetică teoretică și practică a Fericitului Augustin*, Biblioteca pentru Studii Omiletice și Catehetice, nr. 7, f.a. Cei dintâi *rudis* au fost, oricât ar părea de paradoxal, sau poate tocmai de aceea, apostolii. Tocmai din alegerea lor, căci apostolii nu erau nicidecum niște "intelectuali", se vede dificultatea și beneficiul catehezei. Cel mai școlit dintre apostoli era Iuda. Nu e nici o ciudățenie aici. Vorba unui romancier este adevărată: nu judecați oamenii după anturaj; Iuda a avut prieteni ireproșabili! Saul însuși a trebuit să fie catehizat! E drept, "catehizarea" lui a fost una taborică. Păstrând proporțiile, Augustin a pășit același lucru. Catehizarea este limita interpretării. Interpret prin excelență, Origen, a depășit deseori limita. A fost uneori prea grec tocmai pentru că vroia să fie prea creștin, dar asta nu-l face nici mai puțin "grec" și nici mai puțin "creștin". De urmași e vorba, și urmașii suntem noi.

a. păgânul care voia să fie acceptat în Biserica creștină, își expunea motivele care l-au determinat să o facă și apoi primea o instrucție preliminară;

b. instrucția era urmată de mărturisire: el crede în ceea ce i s-a spus și va trăi potrivit acestor îndatoriri;

c. urma exorcizarea prin închipuirea semnului crucii și prin impunerea mâinilor;

d. primele trei etape au ca rezultat transformarea candidatului în catehumen și membru al comunității creștine. În calitate de catehumen ia parte la citirea *Scripturii* și la explicarea ei. Catehumen rămâne 2-3 ani, și apoi urmează pregătirea pentru primirea botezului;

e. la începutul marelui post, catehumenul se anunță pentru botez și era înscris în registrul bisericii drept *competens*;

f. în dimineața Învierii, cei *competens* sunt botezați și miruiți, apoi primesc Sfânta Împărtășanie;

g. *competens* devin acum *infantes* și de-a lungul Săptămânii Mari primesc zilnic învățatura mistagogică. La Liturghia din duminica de după Sfintele Paști apar în veșmânt alb (*Domenica in albis*) și rostesc împreună cu toată comunitatea Rugăciunea Domnească. Așa devin *fideles*.

Principiul catehezei trebuie să fie: *ut gaundes quisque catechizet* ("a catehiza cu bucurie") și nici o grijă să nu fie mai mare ca aceasta. A catehiza cu bucurie este grija cea mai mare (*ea cura maxima est*). De ce? Pentru că "pe cine dă cu bucurie, îl iubește Dumnezeu" (2 Corinteni 9, 7). Câteva explicații augustinienne: cateheza va cuprinde o *narratio plena* și scopul povestirii este iubirea lui Dumnezeu. Nu trebuie să ne pierdem în dezvoltarea cauzelor, și nu e recomandat apelul la termeni abstracți, obositori. Acest mod de catehizare este potrivit pentru *rudes*. Altfel trebuie să fie catehizați cei inițiați: discret, pentru că ei cunosc adevărurile credinței. În cazul lor cateheza trebuie să fie scurtă, nu ca la omul de rând (*non idiota*) - *sed doctorum libris expolitus atque excultus*. Augustin spune că o inimă curată e mai de folos și mai de dorit decât o limbă meșteră. Cateheza va cuprinde exordiul, narațiunea și încheierea, și cu Augustin *narratio* devine metoda fundamentală a catehezei. Sunt

fixate și trei principii didactice, și ele privesc *alegerea materiei, așezarea materiei și expunerea ei*. Cele trei principii sunt:

a. *non multa, sed multum*, adică dă puțin, dar fă-o intuitiv și temeinic;

b. scopul suprem este iubirea pentru că *istoria descoperirii* este iubirea lui Dumnezeu, iar *istoria mântuirii* este istoria iubirii lui Dumnezeu;

c. învață individual, și locul acestui imperativ îl aflăm în aceea că dacă iubirea este aceeași pentru toți, leacul nu mai e la fel pentru toți.

Orice cateheză (care nu e nimic altceva decât o interpretare) presupune trei feluri de vorbire cărora li se potrivesc trei feluri de ascultare. Vorbirile sunt: *docere, delectare, flectare*; cele trei feluri de ascultare corespunzătoare sunt: *intelligenter, libenter, obedienter*. Așa conduce interpretarea la credință, și Augustin vorbește despre: *credere Deum* (a crede pe Dumnezeu), *crede Deo* (a crede lui Dumnezeu) și *credere in Deum* (a crede în Dumnezeu). În *Sermo CXXVI*, capitolul 1, 1 spune: *fides enim gradus intelligendi; intellectus autem meritum fidei* ("credința este călăuza spre cunoștință; cunoștința este răsplata credinței"). Augustin are dreptate: *dilige, et quod vis, fac!* ("iubește, și fă ce vrei!"). Numai că atunci când iubești nu mai faci ce vrei, ci ceea ce trebuie. Așa să fie și cu interpretarea?!

DISCURSUL INDIRECT – SCHIȚĂ PENTRU
O HERMENEUTICĂ
(PORNIND DE LA DIONISIE AREOPAGITUL)

Indirect Discourse – Draft for a Hermeneutics
(Abstract)

To the extent that Dionis the Areopagite discusses, in his Divine Names, the possibility or impossibility of naming what cannot be named, his discourse makes sense. Therefore, it can be subjected to interpretation. To the extent that, in his Mystical Theology, he takes directly about the unsayable (or about an „empty signifier”), his statements – although readable and understandable – do not seem to make any sense. And where sense does not occur anymore (as hermeneutical, rather than semantic), can we still talk about an interpretation?

1. Un teolog răsăritean pentru scolastică

În secolul al XII-lea, abatele Suger¹ ridică un edificiu consacrat Sfântului Dionisie, Saint Denjs, catedrală ce va deveni necropola regilor Franței. Într-un relicvariu subpămâneatn, strălucind de bogăția nestematelor, se află depuse moaștele Sfântului Denjs. Suger nu știe, probabil, că Dionisie s-a născut în Răsărit (sfârșitul secolului V – începutul secolului VI) și a scris în limba greacă. Când consacră munca sa Sfântului Dionis, el se referă la personajul din *Faptele apostolilor* (17, 34), convertit de elocința apostolului Pavel. E vorba de o confuzie ușor de înțeles într-un veac și într-un spațiu pentru care opera dionisiană deține o autoritate coomparabilă doar cu aceea a Sfântului Augustin. *Corpus Areopagiticus* e invocat pentru prima oară, într-un context de dispute ereziologice, la sfârșitul secolului V. În 827, Ilduia traduce *Numele divine* în limba latină, inaugurând o carieră greu de intuit în momentul traducerii. Trei

¹ Erwin Panofsky, *Arhitectură gotică și gândire scolastică. Abatele Suger de la Saint Denis*, Editura Anastasia, București, 1999.

secole mai târziu, Ioan Sarazinul propune o nouă traducere și, prin urmare, o nouă interpretare. În acest interval (secolele IX-XIII), *Corpus Dionysianum*, în variantă latină, devine un reper obligatoriu pentru gândirea scolastică. Teologia transcendenței radicale, propusă de Dionisie, e un obiect de comentariu ritualic și un prilej de sistematizare a meditației despre divin, bine și frumos. Alcuin, Tommaso Gallo din Vercelli (1242), Robert Grosseteste, Albertus Magnus și, în fine, Toma d'Aquino, printre mulți alții, stăruie asupra “numirilor dumnezeiești” și edifică doctrina transcendențialilor (*res, aliquid, verum, bonum*, la care vor adăuga *pulchrum, unum* etc., ajungând la o adevărată jerbă conceptuală). În răsărit, destinul operei lui Dionisie e ingrat. Școlile o atribuie Sfântului Maxim Mărturisitorul și invocarea numelui său în disputa palamită despre “energiile necreate” și putința “cunoașterii” lui Dumnezeu (secolul XIV) sunt singurele momente notabile, ce întrerup o tăcere care nu însemna numaidecât și lipsă de interes. E în joc, mai degrabă, o diferență de percepție și un decalaj între două civilizații (în timp ce Răsăritul se confruntă, în secolele XII-XIII, cu invazii nefericite, anul 1204 este cel mai paradoxal: în Apus înfloresc Universitățile). În timp ce Evul Mediu latin are liniștea să aprofundeze pe acest “neoplatonic creștin”, Bizanțul se consumă în dispute intestinale și își grăbește sfârșitul. Cariera apuseană a operei dionisiene poate fi urmărită în Gilson², Louth³ și Eco⁴.

2. Transcendența absolută și “substitutele” sale

Pe urmele unor Plotin, Proclus și Damascius, Dionisie Areopagitul vorbește despre un Dumnezeu aflat dincolo de orice rostire ori cunoaștere. Lexicul dionisian se caracterizează prin folosirea abundentă a “constructelor” prepoziționale sau adverbiale menite a semnala o distanță insuportabilă între “divin” și “făpturile” care “participă” sau “se împărtășesc”⁵ la/dintr-o realitate intransitivă: “supra”

² Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Meridiane, București, 1995.

³ Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.

⁴ Umberto Eco, *Arta și frumosul în estetica medievală*, Editura Nemira, București, 1999.

⁵ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Școlile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în traducere românească de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996

(hyper) și “mai presus de”. Entitatea inefabilă descrisă astfel corespunde exact vocabulei latine *absolutus* (lipsit de legături, *unabhängig*). Dionisie însuși vorbește despre “cel nesupus vreunei relații, liber de toate”⁶. Pentru a sublinia transcendența, autorul propune formulări care țin de un discurs aproape obscur asupra “Obscurului” prin excelență: “... nefiind nici monadă sau treime, nici număr, nici unitate..., nici altceva din cele ce sunt... ridică peste toată rațiunea și mintea ascunzimea supradumnezeirii care în mod supraființial e supra existență peste toate”⁷. Textul lui Dionisie sugerează o spațialitate din care mai rămâne doar ascensiunea spre o treaptă situată “deasupra” unor entități care, din retragerea oricărui spațiu inteligibil prin acest tip de “vorbi”, nu mai pot avea un loc al ființării. Ele rămân prin părăsirea lor de către Entitatea care se supra-înălță într-un loc vid. Altfel spus, unicul spațiu este acela în care se “mișcă” Dumnezeu pe măsură ce desființează, tocmai prin această înălțare infinită, spațiul părăsit. Această spațialitate care se face pe măsură ce e străbătută și anulată nu poate fi gândită. Unica modalitate de a urmări această ascensiune vertiginoasă e rugăciunea amintită în capitolul III din *Despre Numirile Dumnezeiești*... La nivel literal, textul lui Dionisie e “absurd”. Sensul său literal se absoarbe cu totul în cel anagogic. Uneori, discursul pur teoretic trebuie să lase locul celui analogic sau simbolic.

2.1. Primul substitut: Binele

Deși refuză orice denumire, pentru a putea vorbi oarecum despre el, Inefabilul trebuie numit. Dionisie primește acest paradox, încercat și de Plotin, și își alege numele din *Scriptură*, deși subliniază carența și inadecvarea lor. Comentariul cel mai amănunțit, aflat sub vădita influență a lui Platon, este consacrat noțiunii de Bine. Dionisie echivalează rapid “ființa” dumnezeirii cu Binele căruia îi dă o accepție net ontologică. Dacă un termen ca Unu, la care voi reveni, numește dumnezeirea în sine, Binele o caracterizează ca fiind Indicibilul care se “revarsă” ori, cu alt nume, “iradiază” spre altceva decât El însuși. Sigur, Unul nu desemnează o “interioritate” și nici Binele o “exterioritate”. Dumnezeu se sustrage acestei distincții. Divinitatea e un șir de procesiuni și ascunderi. Retrasă în sine, divinitatea nu mai este nici bună, nici

⁶ Idem, *Despre Numirile Dumnezeiești*, I, §7, p. 138.

⁷ *Ibidem*, XIII, § 3, p. 157.

rea. În schimb, în momentele în care se “dezvăluie”, ea poate primi caracterizarea de “bunătate” sau Bine. Prin această “bunătate” divinitatea instituie o simili-relație cu cele care au primit ființă. Dar Binele nu e altceva decât ființa ei. Pentru a-și concretiza ideea, Dionisie preia cunoscuta analogie platonice a soarelui: “De fapt, precum soarele nostru, nu prin cugetare sau voință, ci prin însuși faptul că este, luminează toate care participă la lumina lui după rațiunea puterii lor, așa și binele mai presus de soare, prin însăși existența lui, ca arhetip ridicat mai presus de chipul lui obscur, transmite tuturor, pe măsura lor, razele întregii bunătăți. Prin acestea au luat subzistență toate ființele...”⁸. Așa cum razele soarelui nu sunt altceva decât soarele, la fel iradierea Binelui este Binele însuși. Și la fel, cum razele soarelui luminează tot ceea ce cade sub ele, lumina fiind doar o altă ipostază a soarelui, Binele coboară în făpturi, “împărțindu-se fără să se împartă” (expresia aparține lui Dionisie) în fiecare dintre ele, fiind începutul, creșterea și capătul lor⁹. Binele constituie și “măsura” lucrurilor, pentru că tot ceea ce părăsește măsura cade în nimic. Binele se transmite procesional tuturor celor ce sunt după ierarhia ontologică, proprie neoplatonismului, ce stabilește fiecărei făpturi locul său. Toate făpturile primesc Binele și toate sunt bune. Cu alte cuvinte, toate *participă* la bunătate. Aș remarca faptul că Dionisie înlocuiește conceptul neoplatonic de “emanație”, care prezintă o conotație panteistă, cu cel de “participare”¹⁰, iar comentatorii săi, în special Toma d'Aquino, vor accentua această demarcație. Ceea ce reține îndeosebi atenția în secțiunea în care Arcopagitul analizează Binele e tocmai această omniprezență a Binelui în univers: bunătatea nu este refuzată nici unui lucru și nici o făptură nu o refuză. Însuși demonii, afirmă Dionisie în paragrafele despre “rău”, nu sunt întrutotul răi¹¹.

2.2. Al doilea substitut: Unul

Pentru Plotin, Unul nu reprezintă dificultățile cu care se confruntă succesorul său creștin. În creștinism, Dumnezeuirea este, totodată, și Unu și Treime. Dionisie va rezolva greutatea printr-un

⁸ *Ibidem*, IV, § 1, pp. 145-146.

⁹ *Ibidem*, IV, § 10, p. 149.

¹⁰ Cf. Umberto Eco, *op. cit.*, pp. 73-74.

¹¹ Dionisie Arcopagitul, *Despre Numirile...*, IV, § 23, pp. 154-155.

artificiu pe jumătate terminologic. “Deasupra” Tatălui se află “pater-nitatea”, mai presus de Fiu “fiimea” etc. Și invers, “Tatăl și Fiul sunt prin depășire deasupra a toată părințimea și fiimea”. E limpede că în ceea ce privește “dumnezeirea mai presus de dumnezeire”¹² o gândire “generică” (prin genuri și specii) sau una “participativă” (apelând la dualitatea parte/întreg) sunt cu totul inadecvate. Fiul nu este o specie sau o varietate a ființii și nici genul ei, cum am putea înțelege din formula Areopagitului¹³. Dogma depășește rațiunea. Oricum, cele trei ipostasuri nu se reunesc într-un “întreg”, pentru că fiecare rămâne distinct unul față de altul. Și totuși, dumnezeirea e Unu și poate fi desemnată prin acest nume. Ea “se multiplică fără să iasă din starea de Unu”¹⁴. Unul se definește prin “simplitate” și “unicitate”. El nu poate fi element sau parte în nici o mulțime, ci e mereu “unic și întreg și același”¹⁵. Dumnezeu, serie Dionisie, “fiind unic, dăruiește în același timp din Sine ca Unul, fiecărei părți și întregului, unului și mulțimii; este, de asemenea, Unul în mod mai presus de ființă, nefiind nici parte a mulțimii, nici un întreg din părți. Și așa nu e nici unul, nici nu participă la Unul, nici nu are unitatea. Este Unul dincolo de acestea...”¹⁶.

Dacă în definirea Unului Dionisie nu se deosebește de gânditorii anteriori (Platon, Aristotel, Plotin), el ajunge, asemenea lui Damascius care postulează două neanturi divine, să propună un Unu dublat. Unul dumnezeiesc nu poate participa la un alt Unu pentru că nu ar mai fi Unu. Dar Unu fiind, “El este și început și cauză a unului și a numărului și a tot ce este”¹⁷. Mai exact: “Cel dinainte de tot unul și mulțimea și partea și întregul și hotarul... fiind mai presus de unul însuși definește și pe cel ce este unul însuși...”¹⁸. Unul mai presus de Unu nu înseamnă, totuși, mai puțin Unu, dar, în măsura în care îl “produce” pe unu, poate fi gândit ca un Unu printre mai mulți, ceea ce contrazice definiția. Precauțiile lui Dionisie nu sunt fără rost. Cu toate acestea, analizând riguros enunțurile sale, ajungem la concluzia că el propune un Unu dublat. Limbajul se vâdește, încă o dată, precar, în astfel de cazuri limită. În acest context,

¹² *Ibidem*, § 4, p. 140.

¹³ *Ibidem*, II, § 8, p. 142.

¹⁴ *Ibidem*, II, § 11, p. 143.

¹⁵ *Ibidem*, II, § 6, p. 141.

¹⁶ *Ibidem*, II, § 11, p. 143.

¹⁷ *Ibidem*, XIII, § 3, p. 175.

¹⁸ *Ibidem*.

am putea înțelege și numele de “supradumnezeu” atribuit, totuși, lui Dumnezeu¹⁹.

3. O hermeneutică a discursului indirect

De vreme ce Dionisie spune de la început că Dumnezeu este dincolo de rostire, discursul său despre Cel-de-nerostit nu poate fi unul direct. În fond, scrierile sale nu au “obiect”. Ele circumscriu “ceva” care nu poate fi, prin definiție, circumscris. Dar interdictul de a vorbi despre acel “ceva” inefabil nu funcționează. Areopagitul convertește o tăcere definitivă într-un discurs provizoriu, al cărui sens și final sunt mereu amânate. Neputința de a propune un sens înseamnă, de fapt, că sensul se află undeva, înainte de acest discurs aflat în căutarea unui sens. Dacă sensul se găsește dincoace de discurs, nici o interpretare a textului nu poate accede la el. Și totuși, fiind un discurs indirect, el cere negreșit o hermeneutică. În acest discurs care declară, din capul locului, că nu poate trimite la “ceva”, aflăm, uneori, fragmente ce aparțin unui discurs de două ori indirect: pasaje alegorice (alegoria e o “metaforă prelungită”) sau, cu termenul lui Dionisie, simbolice. Pentru a spune că “o cauză nu se cauzează pe ea însăși”, Dionisie propune o analogie: “Căci nu există nici o înrudire exactă între cele cauzate și cauze... cauzele însele sunt dincolo și mai presus de cele cauzate, dat fiind începutul lor. Și, ca să mă folosesc de pildele proprii nouă, îndulcirile și întristările se numesc făcătoare ale îndulcirii și întristării. Dar ele însele nici nu se îndulcesc, nici nu se întristează. Și focul care încălzește și arde nu se spune nici că se încălzește, nici că se arde...”²⁰. Comentariul lui Dionisie devine metaforic. El intenționează să spună și altfel (tot indirect) ceea ce nu poate fi spus decât indirect. Textul de mai sus are un sens care poate fi identificat în con-textul din care l-am extras. Dar con-textul nu are până la urmă un sens, fapt deja afirmat de către Areopagit. Problema este de a examina în ce măsură contextul anulează sau nu sensul pasajului excerptat. Pentru a spune că rugăciunea vine, în realitate, de la Cel rugat spre orant, Dionisie dezvoltă din nou o “alegorie”: “Deci noi să ne întindem prin rugăciuni spre întâlnirea mai înaltă cu razele dumnezeiești și bune. Căci se întâmplă ca și cu un lanț mai luminos, care atârână din

¹⁹ *Ibidem*, II, § 11, p. 143.

²⁰ *Ibidem*, II, § 8, p. 142.

vârful cerului și ajunge la noi, iar nouă, ținându-ne mereu de el cu mâinile, ni se pare că îl tragem, odată ce e și sus și jos, ci noi înșine suntem înălțați spre lucirile mai înalte ale razelor mult luminoase...”²¹. Locul citat nu poate conferi sens textului integral, dar el are, în chip necesar, un sens, care se “dezvăluie” printr-o interpretare. Literal e vorba de un lanț uriaș, care figurează rugăciunea. În sens figurat, Dionisie narează legătura paradoxală, comentată mai târziu de Kierkegaard, pe care o instituie rugăciunea cu Dumnezeu, cel care susține relația și răspunde în final. Încă o dată: absența de sens a contextului (ce provine din acel *ceva vid* despre care se vorbește) abolește oare sensul patent al citatului?

3.1. Numirile simbolice

În *Sfintele Sripturi*, observă Dionisie, dumnezeirea mai este desemnată prin simboluri²². Pentru exegeții filosofiei medievale, termenul “simbol” ridică unele dificultăți²³. Pentru scopul nostru, e suficientă o definiție mai puțin “tare”. Orice nume al unui referent concret propus pentru o “realitate” inefabilă poate primi denumirea de “simbol”. Într-un discurs simbolic, “nuca” sau “unicornul” îl pot figura pe Iisus Christos, întrucât între cei doi termeni poate fi instituit un raport de analogie. Acest raport va întemeia valabilitatea simbolului²⁴. În fond, Areopagitul nu gândește în alt chip simbolul. În *Scriptură*, dumnezeirea este, adesea, simbolizată ținând seama de slăbiciunea minții noastre, de insuficiența limbajului și de inefabilul divin. Scopul numirii simbolice e să declanșeze o “înălțare” a spiritului către cele ce nu pot fi înțelese și nici rostite în mod propriu. Dionisie împarte simbolurile în “asemănătoare” și “neasemănătoare”. Diviziunea sa nu rezistă unei analize riguroase. Când termenul simbolizat refuză, prin definiție, orice abordare “concretă”, se poate afirma, în cel mai fericit caz, că toate simbolurile sunt nease-

²¹ *Ibidem*, III, § 1, p. 144.

²² Idem, *Despre ierarhia Cerească*, II, § 1, p. 16.

²³ A se vedea, în acest sens, Tzvetan Todorov, *Teorii ale simbolului*, Editura Univers, București, 1983; Paul Zumthor, *Încercare de poetică medievală*, Editura Univers, București, 1983, pp. 163-164; Julia Kristeva, *Le Texte clos*, în *Langage*, 12, 1968; Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, București, 1999, pp. 12-23; Umberto Eco, *op. cit.*, pp. 66-73.

²⁴ Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, Editura Meridiane, București, 1993, pp. 328-247, cap. XV: “Declinul simbolismului”.

mănătoare. Neasemănătoare față de ce? Față de ceea ce nu poate semăna cu nimic, răspunde Dionisie. Cercul vicios este cea mai benignă insuficiență a meditației sale. Acel “ceva” față de care simbolul este neasemănător este absența sau vidul sau nimicul lui Damascius (și al misticilor de mai târziu). Nimic nu seamănă cu o absență în afara ei înseși. Revenind la textul Areopagitului, vom observa faptul că tocmai “nepotrivirea” sau “incongruitatea” dintre simbol și simbolizat prilejuiesc desfătătoarea căutare hermeneutică. Iar această hermeneutică va echivala cu o ridicare a minții spre regiunea indicibilului: “În mod convenit ni s-au propus deci chipuri ale celor fără chip și forme ale celor fără forme. Un alt motiv pentru aceasta ar putea fi nu numai cunoașterea noastră prin analogie, care nu poate să se înalțe nemijlocit la vederile (contemplațiile) spirituale și are nevoie de ajutoare potrivite cu firea noastră, care ne duc la vederile minților fără formă și mai presus de lume, prin forme ce ne sunt apropiate, ci și de faptul că, potrivit cu cuvintele tainice ale Scripturii, acelea se ascund prin negrăite și sfinte ghicături și trebuie făcut de neapropiat celor mulți adevărul sfânt și ascuns al minților mai presus de lume...”²⁵. Fiind dincolo de cunoaștere și rostire, “dumnezeirea cea mai presus de dumnezeire” poate primi orice simbol, toate numirile fiind echivalente. Toate pot simboliza “vidul ontologic” și, totodată, nici unul nu trimite la acest vid. O absență nu poate orienta numele, așa cum “vidul” nu cheamă rostirile. În fond, urmând rigorile lui Dionisie, toate cuvintele sunt un unic cuvânt, iar acest cuvânt nu e incongruent în raport cu divinul, ci perfect gratuit. Prin ce modalitate rațională putea califica drept simboluri asemănătoare termeni ca “limită” sau “ființă”? Căutarea trebuie să aibă un termen și o finalitate. La Dionisie, acest termen nu există. Întreaga sa doctrină argumentează acest fapt. Mai mult, această doctrină a “discursului indirect” e în directă opoziție cu exigențele hermeneuticii. Dincolo de aceste rezerve, speculația Areopagitului are drept finalitate o “hermeneutică anagogică”, a urcușului spre o țință de negândit. Examinat literal, textul lui Dionisie înșală. Nicăieri nu este vorba de “ceva”. Discursul său nu are referent și se dezvoltă pe măsură ce repetă cu obstinație că circumscrie verbal o absență. Non-sensul discursului îi constituie, în final, sensul. Discursul indirect este simultan. El se prefăce a vorbi *despre* ceva, în timp ce vorbește doar *despre* sine sau, asemenea

²⁵ Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, II, § 2, p. 17.

discursului poetic, *se vorbește* pe sine. Cel care acceptă această simulare pare a primi o gesticulație rituală, ce pretinde a fi liturgică²⁶. Termenii pe care Dionisie îi extrage din Scripturi au o finalitate pur doxologică. Doar prin acești termeni Dumnezeu poate fi laudat. E limpede că lauda nu descrie un referent, ci se îndreaptă spre un semnificat, despre care însuși Dionisie afirmă că se află într-un dincolo nespecificat. Finalitatea simbolurilor este înălțarea și, la urmă, extazul: "Căci descrierile Scripturii cinstesc și nu acoperă în chip urât cetele cerești, înfățișându-le prin chipuri neasemănătoare; ci le arată prin aceasta ca pe unele ce sunt în chip mai presus de lume deasupra tuturor celor materiale. Iar că descrierile neasemănătoare înalță mai mult și mintea noastră decât cele asemănătoare, nu socotesc că va nega cineva din cei drept cugetători..."²⁷.

Nepotrivirea e sursa unei hermeneutici, iar finalitatea acestei hermeneutici este evaziunea din cadrul ei în laudă, rugăciune și extaz. Iar extazul lasă în urmă sensul, dacă despre sens poate fi vorba. Simbolizând divinul prin termenii *pardos* sau *ursoaică jefuită de pui*, exercițiul hermeneutic ca joc al comparațiilor și analogiilor este perfect licit. Dar sensul nu poate fi înfățișat pur discursiv. Hermeneutica devine anagogie: "Și poate nici pe noi... nu ne-ar tulbura chipul urât al descrierilor... Căci prin acestea nelăsând mintea noastră să rămână în formele nepotrivite, îi dăm puțința ca nemulțumiți de acelea să se lepede de împătımirea de cele materiale și să se obișnuiască să tindă cu sfințenie, prin cele văzute, spre înălțimile mai presus de lume"²⁸.

3.1. Anularea sensului

Discursul apophatic nu e descoperirea autorului *Teologiei mistice*. Platon uzează de el pentru "descrierea" Unului²⁹ și la fel vor proceda mai târziu Plotin sau Proclus. La Dionisie, în schimb, această descriere care nu caracterizează nimic (subiectului îi sunt retrase, pe rând, toate predicabilele posibile) alternează cu descrierea prin contradictoriu: subiectul primește, concomitent, predicate contradictorii. Henologia negativă se întemeiază pe reflecție (x nu e nici – nici). Al doilea tip de discurs pe

²⁶ Andrew Louth, *op. cit.*, pp. 48-65.

²⁷ Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, II, § 2, p. 17.

²⁸ *Ibidem*, II, § 5, p. 19.

²⁹ Platon, *Parmenide*, 137 c – 142 b, Editura Paideia, București, 1994 (ediție bilingvă).

conjuncția predicatelor opuse (și-și). Ne vom opri la un celebru pasaj din "Teologia" lui Dionisie, constatând că el, de fapt, nu descrie nimic. Retrăgând subiectului, în chip mai mult sau mai puțin sistematic, orice atribut, îl prezentăm drept o entitate la care nu putem nicicum accede discursiv. "Descrierea" apophatică echivalează cu tăcerea, o tăcere ce se naște și crește pe măsură ce cuvintele se dovedesc nepotrivite sau, mai exact, insuficiente, scopului urmărit, acela de a spune "ceva" despre "ceva". Vorbirea merge până la limitele sale și structura ei se dezarticulează în fața "vidului ontologic". Gradul zero al spunerii poate fi creat sau prin "amestecul" verbal, neguvern timer de nici o gramatică, sau prin apophatic sau, pur și simplu, prin tăcere. Spunerea apophatică e simulare și simulacru, deși lasă impresia că s-ar referi la ceva. Fiind un "analogon" al tăcerii, descrierea nu are sens și ar fi zadarnic să-l căutăm în fragmentul următor: "Iarăși urcând, spunem că dumnezeirea nu e nici suflet, nici opinie, nici rațiune, nici înțeles. Și nu e nici rațiune, nici înțeles. Nici nu se spune, nici nu se înțelege. Nu e nici ochi, nici ordine, nici mărime, nici micime, nici egalitate, nici inegalitate, nici asemănare, nici neasemănare; nici nu stă, nici nu se mișcă, nu are nici liniște. Nu e nici putere, nici lumină. Nici nu viețuiește, nici nu e viață. Nu e nici ființă, nici veac, nici timp, nici nu există atingere spirituală a ei... Nu e nici unul, nici unitate, nici dumnezeire... Ci făcând afirmațiile și negațiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea..."³⁰.

Împins până la capătul său, limbajul se întoarce, sinucigaș, împotriva lui însuși, inefabilul a ucis sensul...

³⁰ Dionisie Arcopagitul, *Despre Teologia Mistică*, V, pp. 249-250.

GÂNDIREA LĂTURALNICĂ. SCHLEIERMACHER

Die Nebengedanken bei Schleiermacher
(Zusammenfassung)

Was Schleiermacher unter "Nebengedanken" verstanden habe, könnte nur durch eine Analogie mit Lockes Einteilung der Qualitäten erklärt werden. Es gibt die Eigenschaften, die den Dingen selbst zukommen, und die Eigenschaften die ihnen nicht unabhängig von der Beobachtung zugeschrieben werden kann. Die Hauptgedanken eines Textes wären wie die primären Qualitäten der Dinge. Schleiermacher behauptet in seiner "Hermeneutik", daß Nebengedanken nicht unabhängig von einer bestimmten Interpretation zugeschrieben werden können.

Sintetizându-și într-un fragment experiența sa de traducător genial, Schleiermacher afirmă: "Adesea trebuie să ghicești semnificația unui cuvânt dintr-o limbă străină prin comparație cu diferite cazuri, în ciuda dicționarului. La fel se petrec lucrurile și cu un concept al unei filosofii străine, în ciuda definițiilor".¹ Dintre numeroasele cauze care fac din interpretare un proces infinit, în afara celor menționate deja, ne oprim în continuare la ceea ce s-ar putea numi *gândire lăturalnică*. Scopul interpretării este acela de a înțelege gândirea autorului discursului. Pentru a preîntâmpina neînțelegerea sau înțelegerea eronată, trebuie intuită mai întâi unitatea discursului, apoi trebuie distins între *idei fundamentale* și *idei subsidiare*. Atunci când nu se face o asemenea distincție, sau când cele două tipuri de idei sunt confundate se naște o eroare de interpretare. De asemenea, un text poate fi greșit înțeles atunci când, de pildă, ironia este luată drept ceva serios și invers.

Teza mea este următoarea: distincția dintre *idei fundamentale* și

¹F. D. E. Schleiermacher, *Gedanken*, Kritische Gesamtausgabe, Band. II, Schriften aus der Berliner Zeit, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984, p. 119.

idei subsidiare este oarecum o transpunere în domeniul hermeneuticii a distincției pe care John Locke a făcut-o între *calitățile primare* și *calitățile secundare* ale lucrurilor. Numai că în cazul lui Schleiermacher “lucrul” este textul supus interpretării. Să ne reîntoarcem la teoria lui Locke. Întinderea, soliditatea, timpul, mișcarea, numărul erau considerate *calități primare* sau *obiective*, fiindcă ele aparțin efectiv lucrurilor, în vreme ce culoarea, sunetul, mirosul, gustul, sunt *calități secundare* sau *subiective*, fiindcă ele nu aparțin lucrurilor, ci sunt atribuite de subiectul care le percepe, sau, mai precis, ele se nasc în însuși procesul percepției. În lipsa simțurilor omenești, un lucru nu ar putea fi nici dulce, nici acru, nici de o anumită culoare, etc.

Același lucru se petrece și în procesul “percepției hermeneutice” a unui text. *Ideile fundamentale* sunt analoge *calităților primare* din teoria lui Locke, *ideile subsidiare* sunt similare *calităților secundare*. În procesul înțelegerii unui text, iau naștere unele idei care, strict vorbind, nu aparțin textului însuși și, prin urmare, nici autorului său. Capodoperele plutesc în atmosfera acestor *idei subsidiare* care sunt și nu sunt ale autorului încât “nașterea Minervei este o frumoasă alegorie despre modul în care iau ființă operele spirituale superioare”². De asemenea, aceste fascinante *idei subsidiare* sunt și nu sunt ale interpretului.

“De îndată ce un complex de idei iese în evidență constant într-un discurs elaborat, noi avem posibilitatea nu numai de a distinge între idei fundamentale și idei subsidiare, împreună cu elementele lingvistice corespunzătoare ambelor, ci și o distincție între asemenea elemente lingvistice și idei care sunt părți ale întregului și cele care de fapt nu sunt deloc părți ale acestuia, ci numai mijloace de expunere. De exemplu, dacă într-un context al unui discurs o idee devine clară și intuitivă prin intermediul unei comparații, atunci comparația nu este decât un mijloc de expunere, ea este străină de fapt subiectului și nu intervine decât ca ceva străin pentru a da unei părți a întregului mai multă exactitate și claritate. Acest lucru poate fi uneori sporadic, dar alteori el se înserează în întreaga expunere. Aici avem însă o veritabilă distincție interioară a discursului, nu o simplă generalitate. În cazul folosirii unor asemenea termeni comparativ-metaforici nu avem nici o

²Ibidem, p.41.

indicație în raport cu construcția întregului plecând de la elementele sale esențiale, deoarece comparativ-metaforicul poate fi utilizat când într-un fel, când într-altul”³. Distincția dintre *idei principale*, *idei subsidiare* și *simple mijloace de expunere* nu este întotdeauna fermă, ceea ce complică interpretarea corectă a unui discurs. O primă determinare a acestei distincții rezultă din privirea de ansamblu asupra textului și asupra atmosferei în care acesta a fost elaborat. Cu cât mai logic este un discurs, cu atât mai mult iese în evidență în cadrul său distincția dintre *idei principale* și *idei subsidiare*, și cu atât mai mult structurarea sa rezultă deja dintr-o privire generală.

Cum se poate face, în practica interpretării, distincțiile de mai sus? În concepția lui Schleiermacher nu există gândire fără limbaj. Noțiunile și ideile nu există decât în măsura în care sunt exprimate într-un limbaj interior sau exterior. În genere, ceea ce aparține ideii fundamentale a unui complex de idei este utilizat cu aceeași semnificație, atâta vreme cât același context se menține. Dar acest lucru nu este valabil pentru ceea ce nu reprezintă decât mijloc de expunere, care poate avea în diferite locuri diferite semnificații. Cât privește ideea subsidiară, ea este de regulă exprimată sau sugerată prin termeni mai puțini riguroși, de cele mai multe ori fiind confundați de către interpret cu simplele mijloace de expunere. “Acest lucru are o motivație psihologică. În procesul elaborării scrierii sale, autorul este însoțit de reprezentări care, pe lângă ideea fundamentală, îi asaltează mai mult sau mai puțin [conștiința]. Aceste reprezentări însoțitoare sunt condiționate de particularitatea autorului, și tot de aceasta depinde felul în care ideile subsidiare se inserează în context. Cu cât mai cunoscută este această particularitate, cu atât mai ușor este să descoperi semnificația contextuală a unui termen plecând de la semnificația sa cunoscută. Un autor poate da ideilor sale fundamentale o expresie clară și distinctă, dar cu ideile sale subsidiare el nu este riguros fiindcă în viața obișnuită reprezentările însoțitoare nu ajung niciodată la o expresie complet clară, ci ele rămân aluzive. De aceea el nu vrea și nu poate să confere unui asemenea termen o mai mare exactitate decât are reprezentarea [la care se referă]. La anumiți autori

³Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am main, 1995, p. 136.

ideile subsidiare se află într-o înrudire obiectivă cu ideea fundamentală. Așa se întâmplă la cei care sunt obișnuiți să procedeze logic. În genere, cu cât cineva gândește și scrie mai logic, cu atât mai mult ideile subsidiare pierd din importanță. Dar cu cât cineva [gândește și scrie] mai nelogic, cu atât mai ușor poate fi așteptat ceea ce este mai straniu, mai neobișnuit atunci când nu are loc decât o analogie. Prin urmare, la autorii logici este necesar să interpretăm mai exact ideile subsidiare în raport cu ideile fundamentale, în vreme ce la ceilalți autori, cu cât mai stranii sunt ideile subsidiare, cu atât mai puține motive există să le luăm ca atare”⁴.

Pentru descoperirea valorii contextuale a ideilor subsidiare trebuie descoperite pasajele unde acestea apar acestea ca idei fundamentale. Dar această regulă nu este aplicabilă decât acolo unde ideile subsidiare ies în evidență cu o anumită claritate și ușurință. De cele mai multe ori ele se află la limita conștiinței clare și nu sunt atinse decât în treacăt și în mod tulbure. În acest din urmă caz este necesar un mod indirect de a proceda, anume trebuie pusă întrebarea: în ce privință a putut contribui o anumită idee subsidiară la atmosfera întregului? Dacă acest lucru a fost descoperit, atunci regula de mai sus poate fi aplicată și se poate spune că autorul a extras ideea subsidiară împreună cu expresia ei dintr-un complex paralel de idei și că a fost utilizată într-un anumit sens.

Pentru determinarea ideilor subsidiare interpretul trebuie să alterneze pe tot parcursul procesului hermeneutic interpretarea gramaticală și interpretarea psihologică. Fiecare autor abordează o anumită temă într-un mod propriu, care se reflectă în creația sa. De la această particularitatea a discursului trebuie plecat în a determina particularitatea sa psihologică, și, mai departe, ideile subsidiare. În concepția lui Schleiermacher, fiindcă fiecare autor are întotdeauna reprezentări subsidiare iar acestea sunt determinate tot de particularitatea sa, se poate cunoaște particularitatea prin excluderea reprezentărilor subsidiare cele mai comune și prin reținerea celor mai neobișnuite. În felul acesta se ajunge treptat la stabilirea exactă a *meditației, compoziției* și a raportului dintre acestea. Schleiermacher, asemeni tuturor romanticienilor, își pune problema modului în care ia naștere o operă. El

⁴Ibidem.

consideră că înainte de toate există un impuls în sufletul autorului, impuls în care este cuprinsă în esență întreaga operă. Impulsul inițial se dezvoltă mai întâi în interior, în spiritul autorului, dând naștere *meditației*. Prin transpunerea *meditației* într-un discurs scris ia ființă *compoziția*.

Schleiermacher consideră că atunci când se face această distincție dintre *meditație* și *compoziție* trebuie să se țină seama de menține împărțirea fundamentală a sarcinii hermeneutice în latura psihologică și latura tehnică. Atunci procesul hermeneutic se desfășoară astfel: mai întâi are loc descoperirea deciziei-germene, adică a unității și a orientării specifice a operei, ceea ce corespunde laturii psihologice; apoi înțelegerea compoziției ca realizare obiectivă a acesteia; apoi înțelegerea *meditației* ca realizare diacronică a aceleiași decizii-germene, sau *Keimentschluß*, cum o numește Schleiermacher, ambele aparținând laturii tehnice; apoi, înțelegerea *ideilor subsidiare* ca influență continuă a ansamblului vieții în care se găsește autorul. Prin urmare, dacă privim discursul ca pe un întreg încheiat, și îl clarificăm plecând de la impulsul său inițial, trebuie să plecăm de la cunoașterea vieții autorului.

Anumite complexe de idei, care vor deveni obiect al interpretării, au o unitate care se află în raportul dintre conținut și formă. Aceasta este *unitatea obiectivă*. Totodată se mai poate distinge unitatea obiectivă, ce rezidă în conținut, de unitatea tehnică, ce se referă la formă. Una trebuie înțeleasă prin cealaltă. În plus, fiecare complex de idei are o unitate situată dincolo de toate acestea, *unitatea subiectivă*, actul de voință al autorului, act prin care conținutul și forma sunt reunite. Dar în procesul interpretării se naște și o altă unitate subiectivă, care rezidă, de această dată, în actul de voință al interpretului. El poate să descopere o idee pe care textul doar o sugerează, sau poate să facă abstracție de idei fundamentale, el poate, de asemenea, să interpreteze cu seriozitate o ironie și să ironizeze un lucru grav, etc.

Pentru a înțelege cum putem descoperi *ideile subsidiare* plecând de la anumite anomalii ale formei, Schleiermacher recurge la un exemplu din domeniul estetic. El presupune că în cazul operelor din domeniul artei, o formă artistică dată domină astfel încât diferența

dintre mai mulți autori, care expun artistic unul și același conținut, devine insignifiantă. Numai că aceasta nu a fost decât o ficțiune, spre a arăta cum unitatea obiectivă poate domina astfel încât automanifestarea subiectivă n-ar putea ieși suficient în evidență. Dar să presupunem acum că o formă a artei se apropie de acea putere dominantă a obiectivului, dar, pe lângă aceasta, în indivizi ar exista un puternic impuls spre automanifestare; în acest caz se vor căuta noi forme. Ia naștere un antagonism între dominarea artistului prin formă și propria sa creație ca ex-punere în formă. Dacă ne imaginăm că ar exista și o *intenție subsidiară*, aceasta va exercita o anumită presiune asupra acelei dominații a formei. Și tocmai în aceasta se va recunoaște automanifestarea autorului. Tot ceea ce nu este determinat de expunerea conținutului ne oferă o imagine despre felul de a gândi al autorului. La fel, atunci când mai mulți autori tratează același subiect cu aceeași intenție, dar se descoperă elemente în care tendința comună nu se manifestă, se recunoaște astfel, în această privință, diversitatea și particularitatea în voința autorilor. Chiar și în oricare operă științifică sunt date elemente în care se întrevade măsura voinței autorului în expunere. Dacă omul de știință are intenția de a produce satisfacție prin expunerea sa, atunci iese la iveală actul originar al voinței autorului, plecând de la reunirea formei pur didactice cu elemente care nu aparțin acesteia în mod esențial. *Scopul subsidiar* specific poate să fie sau să nu fie ascuns. În acest din urmă caz, de pildă, o lucrare științifică va fi vădit polemică. În domeniul pur artistic, scopul subsidiar este inevitabil ascuns, în vreme ce în domeniul vieții publice acest lucru nu este decât posibil. În primul caz, ceea ce este ascuns este situat în același plan cu actul de voință și el poate fi descoperit în detaliile expunerii. Dimpotrivă, atunci când ascunsul nu este decât posibil, trebuie multă atenție în timpul operațiunii hermeneutice pentru a descoperi ceea ce este tăinuit; ar trebui, așadar, să avem o bănuială în această privință, trezită de cunoașterea prealabilă exactă a autorului și a situației sale. În plus, importantă este înțelegerea exactă a ideilor fundamentale și a ideilor subsidiare. Spre deosebire de ideile subsidiare, ideile fundamentale sunt în perfect acord cu întrepătrunderea conținutului și formei.

Pentru a ilustra modul în care ideile subsidiare se inserează în

cursul ideilor fundamentale, Schleiermacher recurge la exemplul discursului epistolar. "Să ne imaginăm cazul unui joc liber al gândurilor ce sunt comunicate altuia; spre a găsi punctul de plecare, în acest caz, trebuie să cunoaștem raportul dintre cei doi, dintre autor și cititor. Prin urmare, ia naștere îndată distincția dintre ceea ce se dezvoltă de la sine plecând de la acest raport și ceea ce provine din afara autorului. Această diferență trebuie sesizată, dar ea poate fi în acest caz un minimum. De asemenea, nu este nicidecum permis să se afirme că o scrisoare n-ar avea nici o formă, nici o compoziție. În măsura în care scrisoarea are, totuși, un conținut de idei, iese în evidență și aici distincția dintre meditație și compoziție. Firește că toate acestea [apar] într-o mai mică măsură. Opoziția dintre idei fundamentale și idei subsidiare apare întotdeauna plecând de la necesitatea formei, chiar și atunci când ea nu este voită dintru început. Acesta este un alt aspect de care depind, pe această latură, toate celelalte operații hermeneutice. Din clipa în care a luat naștere tendința către formă, oricare ar fi această formă, autorul devine, mai mult sau mai puțin constrâns, organul formei, după cum forma însăși este mai laxă sau mai fermă.

Unitatea însăși poate fi concepută în decizia-germene mai puternică sau mai slabă. Cea mai slabă unitate este atunci când decizia nu creează decât impresia comunicării libere a ideilor. În acest caz, opoziția dintre idei fundamentale și idei subsidiare este complet suprimată. Cea mai puternică unitate și, pentru interpretare, cea mai fecundă, este aceea care pentru autor este cea mai constrângătoare și care se raportează la o anumită formă. Între aceste două extreme pendulează întreaga serie a momentelor singulare"⁵. Înțelegerea impulsului originar pe care se bazează întregul act al scrierii ca veritabil fapt al vieții autorului este esențială pentru interpretarea corectă. Schleiermacher consideră că există mai multe sau mai puține elemente care nu sunt corelate nemijlocit impulsului. Ceea ce se află în relație nemijlocită cu impulsul își găsește expresia prin intermediul meditației, deci printr-o anumită activitate conștientă, și primește prin compoziție locul său potrivit. Dar oricare scriere are și elemente pe care Schleiermacher le caracterizează drept idei subsidiare. La rândul

⁵*Ibidem.*

lor, acestea nu sunt înțelese decât ca fapte ale cugetului în procesul de expunere al autorului, dar în măsura în care el este independent de impulsul original. Cum trebuie, aşadar, înțelese aceste elemente? Pentru a răspunde la această întrebare, Schleiermacher recurge la exemplul unui dialog.

Înainte de toate el este o formă liberă care nu are drept temei absolut nici un scop obiectiv, ci numai schimbul reciproc de idei. Totuşi dialogul se fixează lesne asupra unui lucru şi acest fapt este chiar dorit de ambele părţi. Astfel ia naştere o desfăşurare comună de idei şi un anumit raport al expresiilor unuia faţă de cele ale celuilalt. Dialogul permite totuşi şi divagaţii. Aici se ridică întrebarea: cum ajunge vorbitorul la acestea? Problema este de a înţelege geneza unor asemenea divagaţii. În cazul în care eşti pe deplin familiarizat cu modul de asociere involuntar-instinctiv al celuilalt, asemenea divagaţii pot fi anticipate. Cu cât mai profundă este această familiaritate, cu atât mai uşor este să intuieşti *ideile subsidiare*, să înţelegi geneza a ceea ce este *lăaturalnic* în gândire. Dacă trebuie să dăm seamă întocmai de aceasta, atunci se va vedea probabil că legile generale ale asocierii, mai degrabă logice, prin care sunt determinate părţile esenţiale ale discursului, nu au nimic de-a face cu această [gândire lăaturalnică]. Interpretul trebuie să se reîntoarcă la latura psihologică şi să caute să explice prin ce este determinat tocmai modul de combinare liber sau mai degrabă involuntar. În această chestiune trebuie să ne bazăm pe autoanaliză. Numai această analogie face posibilă punerea unei asemenea probleme precum înţelegerea *ideilor subsidiare*. Lucrul cel mai firesc aici este pătrunderea în starea meditaţiei şi anume în modalitatea în care există o anumită tendinţă spre disipare a gândurilor, [dar şi o] forţă frenantă. Nu este vorba aici de un exerciţiu deplin conştient al gândirii, ci de o forţă care nu poate să reunească tot ceea ce trebuie să fie biruit în fiecare moment. Acest lucru este diferit la fiecare individ, dar apare la fiecare. Când noi nu putem birui înclinaţia spre disipare, meditaţia trebuie să sfârşească într-o permanentă schimbare a cursului reprezentărilor. Dacă de modalitatea de reprezentare se schimbă de la un anumit punct, atunci ia naştere o altă meditaţie. Aici este însă vorba de acel joc liber al reprezentărilor, la care voinţa noastră este pasivă, şi totuşi fiinţa spirituală este în

activitate. Cu cât mai mult ne abandonăm acestui joc, cu atât mai mult starea este analogă visului, iar acesta este absolut neînteligibil tocmai pentru că el nu urmează nici o lege a combinării, părând astfel pur întâmplător.

Spre a găsi, totuși, un medium pentru acest întreg domeniu al înțelegibilului, trebuie să ne reîntoarcem la starea meditației și să ne întrebăm: cum se prezintă ea față de întregul existenței noastre?

Să ne gândim, de pildă, la cineva, spune Schleiermacher, care s-a menținut în limitele strictei meditații, astfel încât el a stăpânit complet subiectul său și cum descoperă forma clar definită în care vrea să-și comunice meditația, prin urmare compoziția este concepută. Dacă toate acestea sunt realizate, atunci se pot imagina două cazuri: sau el este mulțumit că s-a ținut strict de subiect, sau propria lui compoziție îi apare plină de neajunsuri. Această ultimă apreciere se bazează pe o diferență în ceea ce constituie conținutul jocului liber, fiindcă dacă în acesta n-ar fi fost cuprins nimic care să fi fost în legătură cu o anumită meditație, el n-ar avea cum să-și reproșeze că ar renunțat la ceva. Actul de voință trebuie să fi avut o anumită putere de atracție, astfel încât așa ceva să nu fi scăpat atât de ușor. În schimb, acolo unde rigoarea este prețuită, există o diferență în însuși actul originar de voință; trebuie să fi fost sau un aspect sau celălalt în intenția sa, însă forma riguroasă de comunicare a respins unul și l-a permis sau la cerut pe celălalt. Acolo unde întâlnim asemenea lucruri, putem presupune o asemenea modalitate a jocului liber, ca și a întregului inventar de reprezentări, încât în cuprinsul ei să fi fost elemente care să fi putut intra în legătură cu subiectul. Pe de altă parte, o asemenea *conștientă* disipare în actul originar de voință este un imbold pozitiv al jocului liber al reprezentărilor, spre a atrage tot ceea ce este înrudit. În acest caz totul depinde de cunoașterea fondului de *reprezentări ascunse* și apoi de modalitatea în care noi plecând de la noi înșine și de la propria noastră compoziție suntem în stare să tragem concluzii despre autor și despre compoziția sa. Dacă avem o cunoaștere atât de completă despre autor, încât să-l cunoaștem ca pe noi înșine, suntem în posesia unui alt etalon decât atunci când nu suntem în posesia unei asemenea cunoașteri. Într-un asemenea caz putem să ne punem problema de a ști nu numai ce fel de idei

subsidiare i-au trecut autorului prin minte, ci și ce anume i s-a strecurat fără voie, precum și de ce a renunțat la ceva. Noi putem înțelege toate acestea, plecând de la o analogie stabilită între el și noi, analogie din care ne extragem elementele cunoașterii noastre despre el.

“Cu cât avem de la un autor mai multe asemenea lucrări, care, conform conținutului lor, sunt un asemenea joc liber [al spiritului], cu atât mai ușor ajungem la acea cunoaștere despre el. Firește că, pe lângă aceasta, este luată în considerare mai cu seamă conștiința autorului în raport cu cei cărora el le scrie. Dacă într-o scrisoare ar exista ceva care se situează în afara aceluși cerc determinat de indivizi, acest lucru ar fi văzut ca provenind dintr-o eroare sau din neatenție. Apoi se ia în considerare starea momentană, situația momentană a autorului, fiindcă fiecare, dacă ar trebui să trateze aceleași subiecți în împrejurări diferite, probabil că va avea aceleași idei fundamentale, dar ideile subsidiare vor fi foarte diferite. Aici poate să apară situația în care noi dobândim corecta viziune despre starea în care s-a aflat autorul abia plecând de la *intervenția* ideilor [subsidiare]. Aici se află încă multe alte lucruri, dar care se situează dincolo de posibilitatea regulilor expuse. În genere este valabilă [regula conform căreia] cu cât mai mult s-a raportat cineva la activitatea prezentată și a sondat interiorul celorlalți, cu atât mai mult are el talent hermeneutic pentru această latură. Cu cât mai dificilă este problema hermeneutică, cu atât mai mult rezolvarea ei necesită contribuții comune. Cu cât mai mare este lipsa condițiilor necesare, cu atât mai mult eforturile individuale trebuie să se unească spre a rezolva problema”⁶.

Interpretarea unui text este în concepția lui Schleiermacher asemeni unui dialog între hermeneut și text. În funcție de întrebările care i se pun, textul oferă anumite răspunsuri. În dialog există o stranie complicitate, atunci când doi oameni ajung la discuții despre un domeniu comun și la fel de cunoscut amândurora, astfel încât ei se lasă conduși de ceea ce le oferă ocazia. La fel se întâmplă și în dialogul cu textul, care, de fapt, este un dialog între interpret și autor care se poartă prin intermediul textului. *Ideile subsidiare* provin întotdeauna numai dintr-un domeniu comun autorului discursului și cititorului, și anume dintr-un asemenea domeniu despre care autorul

⁶*Ibidem.*

poate presupune că cititorului îi poate trece prin minte la fel de ușor ca și lui. Firește că, uneori, cititorilor străini de subiect li se va părea asemenea ideii subsidiare de-a dreptul enigmatice. Dacă ele ar fi fost la fel și pentru cititorii originari, atunci ar trebui, desigur, să-i reproșăm autorului, fiindcă în loc ca ideile subsidiare să-i trezească din nou interesul, să-l determine să-și încordeze atenția, dimpotrivă, în acest caz, prin dificultățile pe care el le creează cititorului, aceste [idei subsidiare] ar fi frânate și la o lectură atentă a următoarelor ar aduce prejudicii. Dar nu această situație trebuie presupusă. Întotdeauna trebuie să plecăm de la presupuziția că ideile subsidiare apar atunci când sunt favorizate, nu frânate.

Prin urmare, fiecare scriere, consideră Schleiermacher, are un dublu aspect; ea este, pe de o parte, dialog, și, pe de altă parte, ea este comunicare intenționată a unei anumite serii de idei. De îndată ce concepem o scriere drept comunicare, ea este, de asemenea, influențată de reprezentările celor cărora scrierea li se adresează. Tot ceea ce are într-o scriere, în acest mod, caracterul dialogului, nu poate fi înțeles decât plecând de la elementul comun autorului și cititorilor săi. "Problema descoperirii intenției propriu-zise plecând de la toate ideile care sunt văzute ca idei subsidiare este foarte dificilă. Ea este substanțial ușurată numai de rezolvarea problemei hermeneutice care ne stă încă în față, și anume: dacă avem o clară reprezentare a meditației și a compoziției autorului, atunci rezultă lesne o judecată certă despre ceea ce se află în afara meditației și compoziției. În afara acestora există elemente care nu sunt decât mijloace de expunere, de pildă expresii metaforice, parabole, etc. Fiindcă atunci când cineva, plecând de la deciziei-germene, merge mult mai în amănunt și definește ordinea în care vrea să-și comunice ideile sale, el nu va găsi totuși gata făcute acele mijloace de expunere; ele vor apărea abia în expunerea însăși, fiind astfel în afara compoziției. Mai dificil este în cazul meditației, dar într-un anumit sens este valabil și aici ceea ce s-a spus despre cealaltă. Ea este înaintarea determinată a deciziei spre comunicare, dar nefiind corelată încă actului scrierii, ea este o asemenea înaintare ca și cum toate ideile subsidiare subsidiare ar fi prezente deja în această serie. Dar de fapt tot ceea ce înseamnă idee subsidiară se află în afara acestei serii. Firește că nu se poate afirma că toate ideile subsidiare

i-au venit autorului în minte abia în procesul scrisului și cu o asemenea vivacitate încât el ar fi fost nevoit să le admită și n-ar fi putut să le respingă. El le-ar fi putut avea mai dinainte și s-au redesteptat în el în momentul scrierii. Dar chiar și în acest caz ele se situează în afara meditației. Plecând de la stabilirea distincției dintre ideile subsidiare și ceea ce este rezultat din actul de voință, trebuie, de asemenea, să se stabilească propria semnificație a acestora”.⁷

⁷Ibidem, pp. 208-209.

LIMITE METAFIZICE ALE INTERPRETĂRII. GADAMER ȘI DAVIDSON

Metaphysical Limits of Interpretation. Gadamer and Davidson (Abstract)

My attempt here is to search for any limits of interpretation metaphysically relevant. Regarding my way of searching, I would only call it 'a strategy' if deliberately seeing Gadamer's and Davidson's views on interpretation through metaphysical lens qualifies for one. Namely, I shall identify a few points in which the two philosophers' perspectives converge and render them to be, by my lights, exactly the limits of interpretation able to yield some metaphysical significance. Suffices here to mention them briefly: the existence of language and its making all thinking and communication (thus: interpretation) possible; contextuality (as in Gadamer's already and Davidson's holism); the issues of truth, sense and consciousness.

Două sensuri ale interpretării

Problematica și sensurile anunțate în rezumatul de mai sus sunt revendicabile, ca atare, mai ales în contexte ale *filosofiei practice*. Aceasta, la rândul ei, poate fi considerată în accepțiune aristotelică, drept cercetare a celor ce țin de *pragma*, de subiectul care acționează și modul său practic de înțelegere, dar și kantiană și anglo-saxonă (două medii în care rațiunea practică se bucură de un statut privilegiat față de cea teoretică).

Astăzi, doi dintre cei care își asumă și explicitează extrem de consecvent acest tip de filosofie sunt Hans Georg Gadamer, pe Continent (interpretându-l pe Aristotel) și Donald Davidson, peste ocean (preluându-l și continuându-l într-o modalitate specifică pe Kant). Este interesant de observat că, deși decurg din premise și argumente diferite, concluziile celor doi converg sensibil către același

punct – anume, către ideea că tot ce se întâmplă în plan uman survine în spațiul limbajului și comunicării. (Ceea ce nu este comunicabil nu este nici inteligibil – și deci e ca și cum nu ar exista). Această idee, întâlnită, în formulări diferite, la majoritatea gânditorilor preocupați de un gen de filosofie practică, activează de fapt cu forța unei supoziții, într-atât este de asumată conexiunea dintre *existența* a ceva, *comprehensiunea* sensului său și *transmiterea* acestuia.

Ultimele două elemente ale relației – *comprehensiunea* și *explicitarea* ei în mod public – ne pot fi de folos în a distinge două sensuri date interpretării, nu fără legătură între ele. Este vorba de un înțeles larg, al interpretării în ipostaza sa cotidiană, obișnuită (tot una, de fapt, cu o înțelegere spontană sau o trăire a sensului) și de unul restrâns, al interpretării ca activitate specializată de conștientizare și reflecție asupra unei eventuale înțelegeri. Cuplul acesta de sensuri ar fi de întâlnit, potrivit lui David C. Hoy, în gândirea lui Heidegger, sub forma diferenței dintre *Auslegung* și *Interpretierung*¹. În orice caz, Paul Ricoeur îl tematizează² atunci când spune că interpretarea poate fi *comprehensiune ontologică* (trăire a sensului), sau *explicitare* a acesteia; un raport similar celui dintre *inteligibilitate* (sens) și *reflexivitate* (sine) în fenomenologie și care constituie una din formele cercului hermeneutic. Vom reveni la problema raportului sens – sine atunci când le vom identifica drept posibile limite ale interpretării. Optăm, în cele ce urmează, pentru acest înțeles propriu-zis al interpretării – de reflecție elaborată sau tehnică asupra unui sens.

Primul reper: limbajul și comunicarea

Cel mai sigur drum către *limitele* unui teritoriu este acela diametral. Când, însă, spațiul avut în vedere nu este fizic, ci simbolic, parcurgerea lui va însemna o descriere prin concepte și reprezentări. De aceea, căutarea limitelor (metafizice sau de altă natură) ale

¹*Auslegung* este "the everyday activity of ordinary interpretation", pe când *Interpretierung* - "a systematic, reflective interpretation" (v. David C. Hoy, "Post-cartesian interpretation: H-G. Gadamer and Donald Davidson", în L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans - Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, Illinois, 1997, p. 112).

²Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, București, 1995, pp. 24-25, 42, 44.

interpretării trebuie să pornească de la conturarea unei viziuni cu privire la aceasta. Voi lua în atenție, aici, doar concepțiile lui Donald Davidson și Hans-Georg Gadamer, având motive să cred că prezentarea cadrelor stabilite de ei pentru interpretare este în măsură să prilejuiască evidențierea unor sensuri metafizice.

Atât *interpretarea radicală* a primului, cât și *hermeneutica filosofică* a celui de-al doilea sunt variante (convergente) de *Interpretierung*, iar ceea ce se explicitează în cadrul lor este adesea chiar fenomenul interpretării. Ricoeur observa undeva că o astfel de activitate hermeneutică survine prin *producerea unui discurs* cu privire la sensul reflectat. Este mai mult decât simplă analogie în această prezentare a interpretării ca pe o "narațiune" sau o povestire a sensului; miza, aici, o constituie supoziția dependenței interpretării de *limbaj*, asumată implicit sau explicit și de Wittgenstein, Foucault și Derrida.

La Gadamer și Davidson această corelație este evidențiată cu atâta insistență, încât poate fi luată drept primul reper sau "primul 'loc' al interpretării"³, relevant și în plan metafizic. Diferența de nuanțe între sensurile puse în joc de cei doi filosofi ține mai mult de 'fundalul' ideii menționate. Anume, contextul avut în vedere de Gadamer este ontologic în sens heideggerian⁴ și pragmatic-experiențial la Davidson; ceea ce face ca *universalitatea limbajului* să fie întemeiată, în cadrul hermeneuticii ontologice, pe relația de coapartenență fundamentală la orizontul ființei (*Sein*), respectiv la cel concret-experiențial, al comunicării, în cazul filosofiei lui Davidson. Însă diferența este doar de accent, pentru că fiecare dintre cei doi au în vedere ambele dimensiuni, atât universală cât și a manifestării concrete. Drept dovadă, la Gadamer, stă mărturia⁵ lui despre importanța

³Este titlul unei secțiuni din lucrarea lui Paul Ricoeur (op. cit.), în care susține că "hermeneutica are un raport privilegiat cu problemele privind limbajul" și că primul efort al interpretării îl constituie "producerea unui discurs..." (p. 70).

⁴"Language is the fundamental mode of operation of our being-in-the-world", scrie filosoful german în articolul "*Universalitatea problemei hermeneutice*" din 1966, inclus în Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, David E. Linge (trad. și ed.), University of California Press, 1976, p. 3.

⁵"It is correct that language has its true reality only in dialogue. This is the guiding viewpoint of all my studies on hermeneutics", susține Gadamer în unul dintre răspunsurile date la eseurile publicate despre filosofia sa în partea a doua ("*Descriptive and Critical Essays on the Philosophy of H.-G. Gadamer*") a lucrării editate de L. E. Hahn, op. cit., p. 274.

dialogului, care nu este altceva decât manifestare concretă a limbajului, iar la Davidson – teza că funcția comunicatională a limbajului are relevanță existențială, nicidecum utilitară. (Ceea ce a atras asupra sa critici legate de faptul că ar concedia latura convențională și instrumentală a limbajului: “his thesis is *communication without convention*”⁶).

De reținut este faptul că, astfel privilegiate, *limbajul și comunicarea* constituie repere fundamentale ale interpretării. Atunci când încearcă să identifice condițiile acesteia, hermeneutul nu poate să nu remarce, în primul rând, dependența ei de manifestările lingvistice și de contextul comunicational. Astfel stau lucrurile, susține David Hoy⁷, în cazul lui Gadamer, “imposibilitatea limbajului privat” și “necesitatea ca înțelegerea să fie comunicabilă în mod public” fiind condiții ale interpretării. Iar Davidson merge până la a se întreba dacă nu cumva gândirea însăși (nu doar interpretarea “produselor” ei) se articulează tot prin limbaj⁸. În privința comunicării, faptul că aceasta este contextul privilegiat atât în plan discursiv cât și existențial constituie la Davidson supoziția fundamentală, asumată în chip absolut. Gadamer, pe de altă parte, simte nevoia unei argumentări: fără comunicarea cu celălalt, susține el, nu putem *proba* înțelegerea, chiar admitând că aceasta există⁹.

Putem admite, cred, această intimă relaționare a înțelegerii și explicitării ei cu limbajul și comunicarea, drept o primă delimitare a interpretării. Un reper care, însă, nu îi rămâne exterior, ci funcționează ca mecanism de întemeiere – căci, după cum am văzut, interpretarea nu doar utilizează, ci depinde de (se realizează prin) limbaj și

⁶Ian Hacking, “*The Parody of Conversation*”, în Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 449.

⁷*Op. cit.*, p. 119.

⁸“The issue lies on the other side: can there be thought without speech?” (Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Knowledge*, New York: Oxford University Press, 1984, p. 155).

⁹“In order to understand one another we certainly need to attempt at communication, where communication means reciprocity in understanding the arguments of both interlocutors.(...) the hermeneutic virtue consists above all in understanding the other without which no communication could come about at all.” (din răspunsul lui Gadamer către Karl-Otto Apel, în *The Philosophy of H.-G. Gadamer*, p. 96).

comunicare; ca și condițiile de posibilitate, acestea devin repere metafizice, nu doar în sens kantian ci și ontologic: anume, în virtutea faptului că implică asumarea în interpretare a unor supoziții existențiale de genul *existenței limbajului, alterității și posibilității de comunicare*. Acestea constituie cele dintâi limite metafizice ale interpretării.

O notă de adaos la problema limbajului, așa cum este ea tematizată de către Gadamer. Alături de supoziția *existențială* în această privință (menționată anterior), filosoful de la Heidelberg mai angajează una, referitoare la *natura* limbajului; și anume, vorbește despre *caracterul finit* al acestuia, preluând tot o idee de inspirație heideggeriană¹⁰. Dimensiunea metafizică a acestei nuanțe a limitei pe care limbajul o constituie pentru interpretare este evidentă.

Despre contextualitate: între "prealabil" și perspectiva holistă

Pentru a înainta în cadrul prezentului demers, vom continua cu identificarea altor caractere ale interpretării în concepțiile lui Gadamer și Davidson. Strâns legată de latura comunicațională este *contextualitatea*; importanța acesteia este reliefată de ambii filosofi, deși în modalități specifice – anume, cu ajutorul câte unui termen privilegiat: cel de "prealabil", la Gadamer și cel de "holism" la Davidson.

Cu titlu informativ trebuie menționat, mai întâi, că această limită dată de contextualitate interpretării este anunțată explicit, ca atare, de către David C. Hoy în eseuul său "*Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson*"¹¹.

La Gadamer, spuneam, această limită apare tematizată atunci când se pune accentul pe rolul decisiv al *prealabilului* în actul

¹⁰"We are always already biased in our thinking and knowing by our linguistic interpretation of the world. To grow into this linguistic interpretation means to grow up in the world. To this extent, language is the real mark of our finitude" (în articolul

"*Man and Language*", 1966, inclus în *Philosophical Hermeneutics*, op. cit., p. 64).

¹¹"Interpretation is precisely a way of expending horizons and transcending provinciality, although understanding and interpretation always take place in a particular context. While this context can develop and change, contextuality is always a limiting condition on understanding and interpretation" (în *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p.118).

înțelegerii și explicitării acesteia. “Teza inseparabilității *ethos*-ului de *phronesis* rămâne fundamentală”¹², spune filosoful german răspunzând criticii lui Karl-Otto Apel referitoare la importanța dată de el tradiției, supozițiilor, pre-judecății, reduse de Apel la un singur termen: cel de “trecut”. Proiectul pozitiv al lui Apel, susține Gadamer, de a renunța la evidențierea oricărui rol al tradiției (*ethos*) și a tinde către “o hermeneutică transcendentă pretinsă ca fiind superioară tuturor tradițiilor, comportamentelor religioase și destinelor istorice”¹³, echivalează cu idealul iluminist al rațiunii pure ca unic temei și instrument a tot ce se petrece în viața umanității. Și se întreabă, retoric, hermeneutul, ce ar deveni atunci practicile noastre comunitare, ce șanse de realizare ar mai avea, în cadrul acestora, dezideratul solidarității de pildă, dacă i-ar fi atribuită doar o motivație strict rațională...

Principiul holismului (ca reglementare esențială în interpretare) este modul specific în care Davidson tematizează contextualitatea. Ceea ce decurge de aici în privința metodologiei interpretative este o renunțare categorică la privilegierea “intenției autorului”, aceasta nefiind decât o parte din *întregul* care survine prin textul de interpretat, alături de tot setul de judecăți și convingeri, exprimate sau prezente implicit – dar nu mai puțin active în text. Astfel contextualizată, intenția autorului nu mai are puterea de a orienta interpretarea¹⁴.

Relevanța metafizică a acestei limite este dată de supoziția *existenței întregului și a efectelor sale active la nivelul “părții”* – respectiv, a unui *dincolo* (de subiect, intenția acestuia, sau suprafața textului) care devine chiar miză – deci și limită – a interpretării¹⁵.

¹²Gadamer, în “Reply to Karl-Otto Apel” din *The Philosophy of H.-G. Gadamer*, op. cit., p. 97.

¹³*Ibidem*.

¹⁴Gadamer and Davidson both agree, then, that intention cannot confirm or disconfirm interpretation, and is not an independent given that the interpretation must try to ‘represent’ faithfully.” (David Hoy, în op. cit., p. 118).

¹⁵“If in earlier times interpretation aimed at nothing more than the explication of the author’s true meaning (...), it is now explicitly the case that interpretation is expected to go behind the subjectivity of the act of meaning. It is a question of learning to get behind the surface of what is meant”, susține Gadamer într-un articol din 1962 (“*Philosophical Foundations of the Twentieth Century*”, în *Philosophical Hermeneutics*, p.117).

Sinele și sensul în interpretare

Unul dintre eseurile dedicate filosofiei lui Donald Davidson reunite într-un volum menționat anterior¹⁶ se numește "*The Metaphysics of Interpretation*". Autoarea, Carol Rovane, preia, în cadrul acestui studiu, sensul kantian (transcendental) al metafizicii și urmărește în ce măsură strategia transcendentală se regăsește în proiectul interpretativ al lui Davidson, recunoscut ca fiind un gânditor kantian în spațiul filosofiei pragmatiste. Voi reține din această cercetare o întrebare care pare la început retorică, dar al cărei posibil răspuns sugerat de Carol Rovane ne va prilejui descoperirea unor alte limite metafizice ale interpretării.

De ce ar trebui ca eventuale condiții ale interpretării să ne spună ceva cu privire la lume în genere?¹⁷ Cu alte cuvinte: de ce am căuta, printre reperele interpretării, pe unele cu relevanță metafizică? Ceea ce ne îndreptățește să o facem, susține Carol Rovane, este în primul rând faptul că *judicata* sau convingerea însăși¹⁸ presupune ceva de ordin metafizic – și anume; în măsura relației sale implicite cu *adevărul* considerat ca realitate obiectivă. Davidson, pe linie kantiană, asumă conceptul de judecată ca punct de plecare în metafizică. În acest sens, primul argument îl constituie raportarea acestuia la adevăr, așa cum apare el în concepțiile realiste: ca referire la ceea ce există *obiectiv* (i.e., independent de proiecțiile intelectului). Este evident faptul că acest tip de adevăr are relevanță metafizică (în sensul ontologic – explicitat la începutul acestei lucrări). Conceptul de judecată sau opinie cu privire la ceva din realitate implică acest adevăr sub forma conștientizării existenței unei diferențe între ceea ce *se consideră* a fi real, exprimat ca atare prin judecată și ceea ce *este* astfel; este vorba despre *distincția ontologică* între planul intelectului și cel al realității.

¹⁶*Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, op. cit., pp. 417 – 429.

¹⁷"But why should the conditions on interpretation tell us anything about the world at large?", op. cit., p. 419.

¹⁸Aceasta fiind parte a limbajului (mai ales ca ansamblu de manifestări comunicaționale) care, după cum am văzut, constituie la Davidson primul reper decisiv în interpretare (n.n.).

Acceptând că în activitatea de producere a unui discurs despre (ceea ce considerăm a fi) sensul unui text, distincția de mai sus funcționează ca supoziție, identificăm practic o nouă limită metafizică a interpretării. Gadamer o anunță, chiar sub numele de "diferența ontologică", drept o prezență implicită în orice încercare sau pretenție de înțelegere și interpretare – atât ca supoziție existențială (cf. celor spuse mai sus), cât și ca sursă de legitimare epistemică – valabilitate sau adevăr referențial¹⁹.

O implicație logică a acestei distincții este o alta, tot atât de relevantă în plan metafizic: aceea dintre subiect și obiect, sau, în limbaj kantian, dintre conștiință și domeniul 'intuit' al experienței. Interesant este că, potrivit acestei lecturi (v. Carol Rovane), marca specifică a conștiinței este considerată a fi dată tocmai de capacitatea de a distinge adevărul obiectiv de fals; cu alte cuvinte, sinele este conștient în măsura în care admite că poate exista o diferență între ceea ce el percepe ca real și ceea ce chiar este astfel.

Dacă transpunem teza anterioară în planul interpretării, obținem asumarea supoziției failibilității propriului mod de a înțelege și explicita un sens. Ceea ce, pe lângă însemnătatea epistemică, are și merit metafizic – dat de supozițiile existenței "obiectului" (i.e., textului) independent de "subiect" (interpret) și a posibilității (nu și necesității) coincidenței dintre realitatea acestuia și perceperea sa de către subiect – deci a accesului la sensul posibil al textului.

În concluzie, toate aceste repere kantiene ale judecății (relația cu un adevăr obiectiv, distincția între subiect și obiect, conștiința ca marcă a sinelui) constituie și supoziții metafizice ale interpretării. Carol Rovane numește această modalitate specifică de căutare a unor repere sau condiții de posibilitate pentru anumite concepte (baza, de altfel, a demersului critic) "strategia transcendențială de argumentare în favoarea concluziilor metafizice, prin impunerea de restricții conceptelor de judecată și subiectivitate"²⁰. Și consideră că Davidson preia această strategie, dar nu în forma și intențiile sale epistemice

¹⁹"In the end one certainly wants to convince the other and in order for this to occur some sort of factual reference (*Sachreferenz*) is required (...). We are always dealing with questions of fact (*Sachfragen*) even in the history of philosophy." (Gadamer, în "Reply to Karl-Otto Apel", *op. cit.*, p. 97).

²⁰Carol Rovane, în *op. cit.*, p. 422.

anti-scepticiste, ci adaptând-o la *contextul comunicării*. Și iată ce devin, astfel, reperele kantiene:

- raportul *subiect – obiect* : relație între *sine și celălalt*;
- *diferența ontologică* : supoziția *existenței alterității*;
- conștientizarea acestei diferențe : acceptarea existenței unor diferențe în modul de percepere (înțelegere și interpretare);
- *posibilitatea accesului conștiinței la obiect*: *posibilitatea de realizare a comunicării*.

Am prezentat schematic aceste corespondențe pentru a face mai ușor sesizabilă relevanța metafizică a formelor în care apar limitele kantiene ale judecății ca limite ale comunicării și, implicit, ale interpretării la Davidson²¹.

Ultima dintre supozițiile de mai sus, cea a posibilității comunicării, ne conduce spre ceea ce în hermeneutica anglo-saxonă este cunoscut sub numele de "*principiul carității*". Acesta postulează *existența* și nu doar posibilitatea unui *acord* între sensul obiectiv și perceperea lui, sau între mesajele (sensurile, convingerile, judecățile) vehiculate în procesul comunicării.

Teza se regăsește atât la Davidson cât și la Gadamer, tematizată sub forma supoziției existenței unui echilibru de fond în cadrul oricărui întreg (holismul davidsonian), respectiv a necesității unui acord, drept fundal care face posibil apariția eventualelor neînțelegeri²². Limbajul, deopotrivă ca sumă de manifestări comunicaționale și ca mediu ontologic, reprezintă un atare fundal sau orizont de posibilitate. (Nu putem ajunge nici la acorduri și nici la conflicte dacă nu împărtășim un limbaj comun).

Carol Rovane expune acest postulat al existenței unui acord prealabil, ca pe un reper metafizic al teoriei sensului: "a constraint on

²¹Din rațiuni legate de economia lucrării, am renunțat la intenția de a căuta și corespondenții din filosofia lui Gadamer ai acestor repere; dacă puneam totuși în practică această intenție, punctul de plecare l-ar fi constituit rolul ideii de *alienare* a conștiinței istorice, respectiv estetice, în cadrul hermeneuticii filosofice.

²²"This is something that *hermeneutical reflection* teaches us: that social community, with all its tensions and disruptions, ever and ever again leads back to a common area of social understanding through which it exists" (H.-G. Gadamer, în "*On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection*", 1967, din *Philosophical Hermeneutics*, p. 42).

meaning-theory which seems to offer the best hope of metaphysical progress”²³. Supoziția metafizică implicită este aceea cu privire la caracterul real și eficient al acordului dintre sensul transmis și cel receptat în comunicare, sau între interpretarea proprie și cele alternative. Acordul nefiind unul în sens epistemic, ci de existență a posibilității de dialog.

Acest ultim reper constituie, de fapt, o dezvoltare sau o nuanțare a ceea ce identificam, la începutul lucrării, ca fiind limita fundamentală a interpretării: raportarea la limbaj și la orizontul comunicării.

În încheiere, aș dori să reiterez precizarea că prezenta lucrare nu conține decât primele rezultate ale încercării de căutare a unor limite metafizice pentru interpretare. Lista nu se pretinde a fi exhaustivă extensional – dar nici intensional; ea acceptă atât completări cât și eventuale reduceri (în cazul în care o analiză mai detaliată a unuia sau altuia din reperele prezentate ar dovedi ca nejustificată prezența lor aici).

²³ Carol Rovane, în *op. cit.*, p. 426.

DESPRE POSTMODERNISM. SITUAȚII NECLASICE ALE ÎNȚELEGERII

On Postmodernism. Non-classical Situation of Understanding (Abstract)

Postmodernism is born in America in the '60s, then it appears in Europe, and becomes manifest in art, philosophy, economy and social life. It has a historical and social background: the Cold War, the technological boom, the atomic era, the development of informatics, the society of consumption. Post-modern philosophy deals with serious issues, such as: the loss of preoccupation for metaphysics, the end of history, the death, while culture gets more and more a mass character, and art tends more and more to kitsch. The happening, body art, pop art, computer art, John Cage and Pierre Boulez's music are characteristic of the new orientation / movement. The most important features of the postmodernist doctrine would be: resort to past, the protean character (the double and multiple codification), recycling (motto, quoting, allusion, pastiche, plagiarism, intertextuality), eclecticism (the impurity, the antinomy, the hybridisation), indeterminism (imprecision, vagueness, instability), anti-religiosity, art for art's sake, play mood, inventiveness.

În cartea sa *Les Mots et les choses* din 1966, Michel Foucault identifică patru episteme (structuri unitare constituind baza comună a tuturor cunoștințelor dintr-o epocă) ale culturii occidentale: una aparținând Renașterii (secolul al XVI-lea), una clasică (secolele al XVII-lea și al XVIII-lea), una modernă (secolele al XIX-lea și al XX-lea) și, în sfârșit, una „actuală”, pe cale să se nască după declinul modernității. Noțiunea de „postmodernism” fusese întrebuințată până la această dată în diverse contexte istoriografice sau literare, dar nu fusese încă atribuită perioadei în care filosoful francez sesiza noua epistemă. Deși

despre dispariția modernismului s-a vorbit încă înaintea celui de-al doilea război mondial, deși se constata apariția unei noi tendințe, parte ca o reacție, parte ca o continuare a modernismului, lucrurile erau departe de a se fi lămurit în privința a ceea ce astăzi numim „postmodernism”. Estetica postmodernă s-a configurat cu greu, după lungi dezbateri și analize, apărînd ca o rezultată a diverselor orientări din ultimele patru-cinci decenii ale veacului al XX-lea. Întrucît cei din urmă moderni (Joyce, Beckett, Borges, Nabokov) sînt și primii postmoderni, nu se poate trage o linie clară între modernism și postmodernism.

Ca orice concept controversat, postmodernismul își are propria arheologie. Este folosit mai întîi, cu diverse înțelesuri, în America, apoi în Europa, dar abia pe la sfîrșitul anilor '70 i se conferă demnitatea culturală pe care i-o cunoaștem astăzi, ajungînd repede un cuvînt la modă. Se pune firesc întrebarea: Prin ce i-a fascinat pe europeni vocabula ca atare? Poate prin vocația catastrofică a prefixului *post-* („după, ulterior”), la fel de latin ca și etimonul cuvîntului de bază. Sau poate prin setea gravă de irealitate izvorîtă din semantica sa ambiguă. Oricum, termenul degajă o nostalgie a nonexistenței și un pesimism ce-l fac unic în istoria esteticii. El este folosit pentru prima dată, după cît se pare, de Federico de Onis în *Antologia de la poesia española e hispano-americana* din 1934 cu sensul de „reacție conservatoare în interiorul modernismului”, pentru a desemna poezia hispanică din 1905-1914. O. Corvalan publică apoi o monografie a poeziei hispano-americane interbelice intitulată *El Postmodernismo*, iar istoricul englez Arnold Toynbee, în monumentală sa lucrare *A Study of History* (1934-1961) numește „postmodernă” epoca de după 1870. Conceptul apare în același timp și în Statele Unite în dezbaterile despre poezia anilor '40-50, dar nu se impune. Consacrarea vine abia la sfîrșitul anilor '70 prin lucrarea criticului englez Carl Jencks, *The Rise of Post-Modern Architecture* (1977), dar mai ales prin studiul filosofului francez Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne* (1979), după ce termenul fusese recuperat de retorica protestatară a mișcărilor studentești din 1968. Lyotard face în cartea sa o severă analiză a societății postmoderne. Aceasta apare ca o lume a valorilor inversate, unde cunoașterea devine o marfă, știința

este aservită tehnicii, bogăția și puterea condiționează adevărul, realitatea ia locul realității, iar prezentul este negat în numele viitorului. În această eră a informaticii, în care dispar ultimele atribute ale umanismului, scenariile tradiționale de legitimare a discursului (teologia, metafizica, utopia, progresul) își pierd credibilitatea, singura instanță capabilă să legitimizeze fiind, în cele din urmă, puterea.

Spre deosebire de alte curente sau tendințe, postmodernismul nu este numai un fenomen estetic, ci și unul filosofic, științific, economic, istoric și social. Toate sferele activității umane, inclusiv viața cotidiană, se raportează într-un fel sau altul la această nouă paradigmă. Militantismul ecologic, revoluția sexuală, feminismul, *Black Power*, mișcările *hippy*, *rock* și *punk*, *graffiti*, cultura mediatică, teatrul viu, *happening*-ul, arta pe calculator sînt manifestări postmoderne.

Un întreg complex de factori condiționează istoric postmodernitatea. (Unii comentatori fac distincție între *postmodernitate* ca tip de condiție umană și socială și *postmodernism* ca un curent literar sau cultural.) Este vorba, în primul rînd, de consecințele politice și economice ale celui de al doilea război mondial. După Conferința de la Yalta (februarie 1945) începe războiul rece, adică bătălia ideologică dintre capitalismul supertehnicizat și totalitarismul comunist. Pînă la căderea comunismului (1989-1991), lumea este împărțită în două tabere antagonice din punct de vedere militar, politic și cultural. Existența cortinei de fier determină două configurări diferite ale conștiinței postmoderne. Astfel, efectele sociale și culturale devastatoare create de societatea de consum nu afectează țările comuniste, în timp ce Occidentul nu cunoaște îngrădirea libertății și teroarea practicate în Est. Perioada postbelică este cunoscută ca era postindustrială, era informaticii, era tehnologică, era atomică etc. Primele decenii, dedicate reconstrucției, înregistrează salturi incredibile ale științei și tehnologiei. Se lansează teoria catastrofelor (René Thom), a fractalilor (Benoît Mandelbrot), a haosului (Janus Yorke). Se fac progrese remarcabile în domeniul geneticii și medicinei. Apar televiziunea și calculatorul. Încep zborurile cosmice, iar în 1969 omul face primii pași pe Lună. Se pun la punct băncile de date (enciclopediile postmoderne) avînd un volum imens de informații. Mai tîrziu, prin internet, fiecare individ are acces aproape nelimitat la toată informația. Totul se

complică atât de mult în planul cunoașterii, încît pericolul relativizării este de neînlăturat. Savanții realizează că în știință nimic nu poate fi definitiv cîștigat, că nu există adevăr universal valabil. Filosofii constată că, o dată cu victoria democrației liberale asupra tuturor celorlalte tipuri de state, istoria ajunge la final. Pe urmele lui Nietzsche se vorbește despre criza conceptelor și dispariția metafizicii (Vattimo), despre uitarea ființei (Heidegger) și mercantilizarea cunoașterii (Lyotard), despre moartea omului (Foucault) și sfîrșitul istoriei (Fukuyama). Gîndirea postmodernă ar fi, după Gianni Vattimo, una „slabă” (epuizată, ezitantă, contextuală, orientată spre trecut, lipsită de vocație metafizică), opusă gîndirii „tari” specifice modernității (egocentrică, intolerantă, agresivă, universală, atemporală). Inaptitudinea pentru metafizică este o trăsătură definitorie a gîndirii postmoderne. Pierzînd orice teme transcendente, nemaifiind „pregătire pentru o altă lume”, cum o înțelegea Berdiaev, istoria devine propriul său scop. Preocupat doar de confort și bunăstare, omul postmodern trăiește realitatea ca pe o iluzie. El se abandonează imanenței (clipei) eliberîndu-se, cum ar spune Baudrillard, de orice profunzime. În același timp însă, omul contemporan plonjează în realitatea virtuală ca într-un paradis artificial, dar fără patosul cu care romanticul sau modernul evadau din contingent.

Lumea postmodernă este, din cauza întinderii și diversității ei, greu de evaluat. Modelul către care se tinde este societatea americană, liberă și prosperă, ferită de orice amenințare sau disconfort, democratică și tolerantă, oferind tuturor cetățenilor ei șanse egale de afirmare. Adversarii postmodernismului văd acest tip de societate, în care cultul mașinii, al televiziunii, al calculatorului și al emblemelor gen *Coca-Cola* și *Mc'Donalds* își dispută hegemonia, ca pe un deșert cultural, fără identitate și fără repere spirituale. Pentru cei mai mulți, societatea de consum este o expresie a *Kitsch*-ului și a contraculturii, o formă istorică aberantă, vinovată de moartea artei, de dispariția sentimentului și a credinței. René Guénon scria în 1926: „Civilizația modernă apare în istorie ca o adevărată anomalie: dintre toate civilizațiile cunoscute nouă, ea este singura care s-a dezvoltat într-un sens pur material și singura care nu se sprijină pe nici un principiu de ordin superior”. Aceste cuvinte ne dezvăluie cauza crizelor multiple din

zilele noastre și incertitudinea vremurilor viitoare. Sfârșitul istoriei și moartea omului se subînțeleg. Neavînd alt scop decît acela al unei vieți de siguranță fizică și abundență materială, istoria ia sfârșit. În același timp, omul, lipsit de orice adîncime spirituală, trebuie să dispară. „Omul moare de pe urma semnelor născute în el”, spune Michel Foucault, făcînd aluzie la rătăcirile ideologice și la fantezmele care l-au îndepărtat pe om de originea sa. Dacă omul participă voluntar la propria sa moarte sau dacă aceasta ține de destin, de o ordine a lucrurilor exterioară voinței lui, e discutabil. Ajunși în acest punct, ne punem vechea problemă a artei: Este ea doar o reflectare a vieții, sau e o formă a conștiinței care determină realitatea, influențînd prin mesajul său ideatic mersul istoriei? Este Nietzsche vinovat de moartea lui Dumnezeu și de disoluția tuturor valorilor, ori el n-a făcut decît să constate sau, cel mult, să prevadă tragicul adevăr? Este programul postmodern, de multe ori confuz și contradictoriu, responsabil în vreun fel de criza spirituală pe care o administrează, sau este o consecință a acesteia? Chiar dacă postmodernismul, elasicizîndu-se în cele din urmă, va fi riguros analizat și reglementat de înalte instanțe academice, cum s-a întîmplat și cu modernismul, el va continua să poarte cu sine enigma eternă a artei. În ce ne privește, nu dorim să elucidăm în întregime acest caz, ci încercăm să selectăm, din bogatul material care ne stă la dispoziție, trăsăturile definitorii ale artei și în special ale literaturii postmoderne. Pentru aceasta vom apela cu precădere la scrierile criticilor literari.

Virgil Nemoianu găsește, de pildă, nouă dominante ale momentului istoric postmodern: centralitatea elementului comunicare/mobilitate, societatea postindustrială, informatizarea, declinul familiei, tensiunea dintre globalism și multiculturalism, pregnanța autoanalizei și a conștiinței de sine, relativizarea valorilor, jocul parodic cu istoria, persistența religiozității în absența religiei.

Ihab Hassan, comentatorul de prestigiu al postmodernismului literar, punctează cele mai importante aspecte ale esteticii postmoderne: indeterminarea, fragmentarea, decanonizarea, lipsa-de-sine/lipsa-de-adîncime, nereprezentabilul, ironia (perspectivismul), hibridizarea, carnavalizarea, performanța/participarea (implicarea receptorului), construcționismul (construirea de lumi funcționale), imanența.

Bineînțeles că unele dintre aceste trăsături se întâlnesc și la alte curente, dar ele se accentuează mult în postmodernism, devenind dominante. La acestea, criticul american mai adaugă încă șapte trăsături, care nu sînt nici ele specifice doar postmodernismului: urbanismul, tehnologismul, dezumanizarea, primitivismul, erotismul, antinomianismul (prezența tendințelor contradictorii), experimentalismul.

Dat fiind faptul că estetica postmodernă este prin ea însăși relativă și relativizantă, discuția despre cît de pertinent este un principiu sau altul ori cît de precis a fost formulat poate continua la nesfîrșit. Din rațiuni practice ne-am oprit și noi, pentru a facilita înțelegerea fenomenului, la cîteva caracteristici ale esteticii postmoderne, pe care le considerăm definitorii: caracterul proteic, recursul la trecut, reciclajul, eclectismul, indeterminarea, imanența, areligiozitatea, viziunea apocaliptică, estetizarea, dispoziția ludică și inventivitatea.

1. Caracterul proteic. Postmodernismul are multe și înșelătoare înfățișări. Cu o fizionomie aflată în perpetuă schimbare, el se sustrage abil estimărilor și analizei. S-a vorbit atît despre o „dublă codificare” a artei postmoderne (adresată, pe de o parte, elitei, iar pe de alta, maselor), cît și despre o „codificare multiplă” (de exemplu, romanul *Numele trandafirului* de Umberto Eco trebuie citit la mai multe niveluri: polițist, filosofic, cultural, semiotic). Opera postmodernă este polifonică. Mesajul diseminat creează uneori impresia lipsei de mesaj. Unitatea se sparge, centrul dispăre, lucrarea se fragmentează. La realizarea aspectului compozit concură procedee și tehnici diverse, prin care postmodernismul împrumută cameleonic din culoarea locală a multor curente sau epoci anterioare. Astfel, a fost receptat ca un nou alexandrinism, ca un nou manierism, ca un nou baroc, ca un nou clasicism, ca un nou iluminism, ca o nouă avangardă etc.

2. Recursul la trecut. A se raporta la trecut este vital pentru postmodernism. Întrucît numele său conține ceea ce neagă, postmodernismul are în vedere mai întîi trecutul apropiat, adică modernismul. Privit prin prisma acestei relații, el reprezintă „reformularea radicală a modernității”. Andrei Pleșu observă că recursul postmodernilor la trecut se opune orientării către viitor a artei moderne: „Postmodernitatea e o privire întoarsă asupra modernității dintr-un teritoriu care s-a eliberat de fascinația ei. Noutatea stă tocmai în răgazul de a privi

îndărăt, după o sută de ani de utopică, îndârjită, oarbă privire înainte”. Dacă prin patosul distructiv, anarhic și demolator, prin tendința ludică și prin hazard se leagă de avangardă, prin recursul la trecut i se opune. Relația postmodernismului cu trecutul a primit din partea lui Umberto Eco o explicație devenită clasică: „Răspunsul postmodernului dat modernului constă în recunoașterea că trecutul, de vreme ce nu poate fi distrus, pentru că distrugerea lui duce la tăcere, trebuie să fie revăzut: cu ironie, fără candoare”. Postmodernismul se apropie de trecut cu exces de luciditate și cu detașare. Trecutul nu reînvie, ca în romantism, ci devine doar o sursă de subiecte pentru scenarii unde hazardul, imprecizia și ambiguitatea sînt principii ordonatoare.

Dacă în societatea postmodernă trecutul este mumificat, iar prezentul se istoricizează (Cărtărescu), în arta generată de această societate timpul se dilată și se contractă sfidînd principiul ireversibilității și obligînd trecutul, prezentul și viitorul să coexiste într-o generoasă simultaneitate.

3. Reciclajul este caracteristic doar epocii postmoderne. El e semnul epuizării și al sterilității. Este dovada că omul contemporan, preocupat doar să producă, nu mai creează. Societățile tradiționale recurgeau periodic la practici și ritualuri pentru regenerarea energiilor fizice și spirituale. Epoca noastră, care și-a pierdut credința în reînvie, încearcă să se perpetueze prin reciclare, adică printr-o schimbare neîncetată a formei, fără reînnoirea conținutului. De aici impuritatea societății și a artei postmoderne. Și reciclajul material și cel cultural se întîlnesc în aceeași neputință. Omul nu mai poate crea, întrucît a pierdut simțul valorilor. El descoperă, inovează, inventează, transformă, dar și-a pierdut vocația creatoare, singura care îi justifică, după Berdiaev, condiția de om.

În artele plastice reciclajul a fost introdus de Marcel Duchamp care, în 1917 expune la New York un *urinoir* sub titlul *Fintînă*, iar în 1920 prezintă la Paris o reproducere a celebrei *Mona Lisa* după ce i-a desenat mustăți. Gesturile lui Duchamp au fost reluate în postmodernism de orientări plastice (arta asamblajului, *pop-art*, *body art*, *arte povera*, cultura deșeurilor) care mizau pe învestirea cu valoare estetică a obiectelor uzuale (triviale chiar) sau vechi, a fragmentelor și deșeurilor sau pe reinterpretarea unor opere, teme, motive, elemente

ale artei tradiționale. În literatură se reciclează texte, fragmente, motive, clișee, tehnici etc. cu ajutorul unor elemente specifice: *motto*-ul, dedicația, citatul, parodia, pastașa, plagiatul, intertextualitatea (prezența unui text în alt text), hipertextualitatea (texte derivate din alte texte), metatextualitatea (comentariul, relația critică cu textul) ș.a.m.d. Toate acestea dau impresia de uzură, de saturație, de *déjà vu*.

4. Eclectismul. Atît reciclajul cît și recursul la trecut operează prin selecție. Selectarea nu este determinată însă de o viziune unitară. Astfel se explică tendințele contradictorii și confuzia din sînul artei postmoderne. Fiind fundamental antinomic (paradoxul și antiteza sînt cultivate excesiv), postmodernismul reflectă o gîndire schizoidă: e modern și antimodern, dispersat și centrat, apolinic și dionisiac, demolator și recuperator. Artă postmodernă abundă de hibrizi: pastașa, parodia, travestiul. Categoriile pure ale esteticii clasice (claritatea, integritatea și consonanța) sînt abolite. Se combină aleatoriu forme, stiluri, epoci diferite. Eliberată de orice rigori formale, artă alunecă spre cultura de consum, *Kitsch*, plagiat și contracultură. Superficialitatea, mundanul, limbajul frust se instalează confortabil în artă postmodernă dîndu-i un aspect heteroclit. În mod paradoxal se poate vorbi și de o erudiție exagerată și de un rafinament tipic epocilor alexandrine, în acel segment al postmodernismului destinat elitelor. În concluzie, eclectismul înseamnă lipsa de unitate și claritate, de structurare, hibridizare, confuzie și tendințe contradictorii, amestec al genurilor și speciilor, impuritate stilistică.

5. Indeterminarea este, în concepția lui Ihab Hassan, o trăsătură majoră a postmodernismului. Ea se traduce prin pierderea clarității și a stabilității, prin ambiguitate, discontinuitate, revoltă și deformare. Spulberarea tuturor fundamentelor de către ultimele curente de gîndire a condus, în plan estetic, la „pierderea încrederii în valori absolute, în perfecțiune, în capodoperă și, pe de altă parte, la descoperirea imensului și fertilului domeniu al aleatorului, hazardului, indeterminării, ambiguității, fragmentului” (Cărtărescu). Indeterminarea duce la proliferarea artelor, la multiplicarea lor furibundă și necontrolată. Ea favorizează de asemenea ceea ce Guy Sceripetta numea „totală confuzie a valorilor” (între pictură și decorație, între literatură și paraliteratură, între muzică și zgomot, între artă cinemato-

grafică și producția clipului). Arta postmodernă va excela prin imprecizie, indefinire și echivoc urmînd astfel panta degradării și a disoluției.

6. Imanența ar constitui împreună cu indeterminarea sinteza tuturor principiilor estetice postmoderne stabilite de Ihab Hassan, care a definit-o drept „capacitatea crescîndă a minții de a se generaliza prin simboluri”. Ignorînd transcendentul, către care își îndrepta înainte marile întrebări, gîndirea s-a ales pe sine ca obiect. Cantonarea discursului filosofic în zona conștiinței și a universului reprezentat de ea în ultimele două secole a dus la o criză de identitate ce pare acum de nedepășit.

7. Areligiozitatea, dacă o acceptăm ca reală, reprezintă moartea spirituală a omului și este cauza multor crize din lumea contemporană. Non-religia echivalează cu o nouă „cădere” a omului (Mircea Eliade). Succesor al lui *homo religiosus*, a cărui amintire încă îi mai persistă în inconștient, omul profan nu mai e capabil să perceapă ritmurile cosmice. Natura, asupra căreia el acționează distructiv și în care nu se mai poate integra, este un cosmos desacralizat. Desacralizarea se află în relație cauzală cu dezumanizarea și depeizarea. Omul profan îl pierde mai întîi pe Dumnezeu, apoi își pierde sufletul, țara, identitatea. Acest om de nicăieri poartă în mentalul său modelul lui *homo religiosus*, de care nu se poate elibera total. Comportamentul lui amintește prin unele gesturi și manifestări (lipsite pentru el de orice semnificație) de vechile mituri și practici religioase. Sacral se camuflează în profan pînă la identificarea cu acesta. Astfel, meciurile, *show*-urile, mitingurile, paradele, petrecerile de tot felul reprezintă forme degradate ale unor rituri sau scenarii inițiatice. Sportul, muzica, naționalismul, militantismul ecologic au, tocmai din cauza vechii structuri religioase a omului, forța de a-l entuziasma și fanatiza. Aceasta e dovada că în adîncul sufletului, omul contemporan mai păstrează ceva din setea de transcendență a omului religios.

8. Viziunea apocaliptică. Fiecare epocă este caracterizată de o dispoziție specifică. Postmodernismului îi este proprie o stare de neliniște și de epuizare, de deconcertare și dezamăgire. La nivelul limbajului această stare se manifestă printr-o retorică a sfîrșitului

utilizînd un vocabular sugestiv: postmodernism, postcreștinism, societate postindustrială, postistorie, moartea omului, moartea artei, dispariția metafizicii și a afectului etc.

Cultul catastrofei, atracția pentru decrepitudine și declin se nasc din indiferența față de transcendență. Omul modern era un luptător – omul postmodern este resemnat. Transcendența goală ar fi, după opinia lui Jacques Monod, cauza resemnării și a dezamăgirii lui: „omul află, în sfîrșit, că este singur în imensitatea indiferentă a universului, din care numai întîmplător a apărut”. Sentimentul sfîrșitului a fost alimentat și de superstițiile privind trecerea la un nou mileniu.

9. **Estetizarea.** Apocalipticul îl fascinează pe omul postmodern. Catastrofa nu îl sperie – o caută, o provoacă și, în cele din urmă, o estetizează. „În istorie doar perioadele de declin sînt captivante” – declară Cioran cu un cinism propriu nu eticii, ci esteticii postmoderne. Etica (și nu numai ea) se subordonează esteticii sau, mai bine zis, estetizării. Căci acum binele și adevărul încetează să mai însemne ceva prin ele însele, iar frumosul a decăzut de la statutul său. Ceea ce interesează e pura plăcere estetică, modelată după chipul și asemănarea omului de pe stradă. Scopul final nu mai e redarea vieții prin artă, ci estetizarea completă existenței (I. Hassan). În postmodernism arta își pierde caracterul elitist dizolvîndu-se tot mai mult în peisajul mundan. Ea începe cu exploatarea estetică a nenorocirii (manifestă o atracție morbidă pentru tot ce este marginal, atipic, oribil, atroce, catastrofal, obscen, alienant) și sfîrșește prin a se confunda cu pornografia și *Kitsch*-ul. Arta plastică recurge la obiecte gata-făcute, cărora le atribuie o valoare estetică. Urbanizarea, arta ambientală, videoclipul („obiectul estetic emblematic al lumii de azi” – Cărtărescu), sînt aspectele cele mai importante ale estetizării. Faptul că *design*-ul, *jazz*-ul și chiar muzica ușoară se studiază în academii se explică, de asemenea, prin permisivitatea sporită a conceptului de artă. Dar ce e rău în grija excesivă pentru formă, în obsesia pentru imagine și înfrumusețarea ambientului? – ne-am putea întreba. Răspunsul ar fi: deklasarea artei, perversitatea ideii de frumos. Să luăm un exemplu literar. Vladimir Nabokov dezvoltă în romanul *Lolita* un subiect abject într-un stil fermecător. Cu cît mai rafinată e forma, cu atît mai primitiv

e conținutul. Din cauza subiectului, aflat la limita perversiunii, romanul e adesea perceput ca un roman erotic de duzină.

Scriitorul e un mic demiurg. Talentul trebuie să-l facă responsabil (Goethe spune că cel mai mare geniu este cel mai îndatorat dintre oameni). Artă, ca și religia, are o moralitate implicită. Toți marii creatori (Sofocle, Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Dostoievski) au dat expresie în operele lor unor înalte sentimente morale. Pentru Aristotel, rostul artei era acela de a produce *katharsis*-ul, adică de a purifica sufletul de pasiunile josnice. La pitagoreici și la Platon cuvântul *katharsis* avea chiar un sens religios, însemnând punerea sufletului în armonie cu ordinea cosmică. În epoca modernă s-a vorbit tot mai mult de autonomia estetică și de plăcerea pe care o produce frumosul. O opinie contrară exista în trecut, când frumosul era considerat a fi de origine divină, arta fiind circumscrisă religiei. Pentru Plotin și Sfântul Augustin, de exemplu, arta însemna contemplare fericită, bucuria regăsirii sufletului în dumnezeire. Dacă plăcerea estetică, supralicitată în postmodernism este încărcată de zgura senzualității, bucuria estetică, spre care tindea arta tradițională, era de natură spirituală. Estetizarea înseamnă coborârea gustului de la plăcerea datorată intelectului la cea derivată din simțurile fizice. Când arta înseamnă exclusiv desfătare, jocul estetic (estetizant) devine periculos. Să ne amintim de Raskolnikov, care își spunea „păduche estetic” și care a ucis de dragul unei idei.

10. Dispoziția ludică. Ludicul (<lat. *ludus* = „joc”) este o categorie întâlnită în toate epocile. Jocul delectează, destinde, reconfortează. Motivația lui este plăcerea. Ne aflăm așadar în prelungirea trăsăturii anterioare, căci estetizarea este, cum spuneam, un joc.

Artistul postmodern este un profesionist al jocului. El improvizează, fantazează, construiește lumi iluzorii, pune în operă scenarii fictive. Productivitatea lui este impresionantă, iar mijloacele nenumărate: ironia, persiflarea, parodia, farsa, pastișa, alegoria, parafrizarea, jocul de limbaj. Orice joc are ca finalitate buna dispoziție. O mare parte din substanța ludicului rezidă în ironie. Între alte variante ale ironiei se distinge carnavalizarea, adică tratarea ironică a trecutului, subminarea și destabilizarea valorilor deja consacrate. Postmodernismul nu creează, ci mimează, ia în derîdere (I. Hassan). Apetitul său ludic e

nelimitat. Textul (fie el literar, plastic sau muzical) invită la joc, luînd receptorul ca partener. Teatrul viu, *happening*-ul, *body art*, arta pe calculator se construiesc cu ajutorul celor ce le consumă. Unele texte literare se cer asamblate și rescrise de cititor.

Mai mult sau mai puțin implicat în procesul facerii operei, receptorul percepe arta postmodernă ca pe un joc menit să-l elibereze de stresul zilnic. În acest sens, Matei Călinescu definea postmodernismul ca pe un „reînnoit apel la relaxare”.

11. Inventivitatea. Estetizarea și ludicul scot în evidență o altă trăsătură importantă a artei postmoderne: inventivitatea. În postmodernism se face o mare risipă de imaginație. Se construiesc universuri sofisticate în care ficțiunea fuzionează cu realul și utopia cu istoria. Se etalează o fantezie combinatorie debordantă. Nevoia irepresibilă de originalitate intensifică ritmul schimbărilor. Cadrele se succed cu repeziciune ca într-un carusel amețitor. Inventivitatea este o calitate esențială a artei. O întîlnim la Dante sau Boccaccio, la Shakespeare sau Rabelais, la Eminescu sau Topîrceanu. Ea poate sluji inspirației ori imaginației. Spre deosebire de inspirație, prin care transcendentul (grația divină) fertilizează geniul creatorului, imaginația se asociază imanentului, întrucît operează cu reprezentări (aparținînd conștiinței). Inspirația creează – imaginația produce sau reproduce. Inventivitatea postmodernă este rodul imaginației. Dorința permanentă de schimbare pune la lucru imaginația dezvăluind o pasiune a inovației nemaiîntîlnită la alte curente. Disponibilitatea formală nu cunoaște margini. Condiția autorului, modul de a construi textul și raportul acestuia cu alte texte, metatextul, varietatea temelor și a motivelor, reinterpretarea și orchestrarea lor prin introducerea de tehnici și procedee inedite, travaliul asupra limbajului sînt doar cîteva din elementele vastei panoplii a inovației postmoderne.

Expresie a epocii care l-a generat, postmodernismul reprezintă o mutație în plan mental și estetic. Ultimele decenii ale mileniului consacră o nouă realitate și o nouă viziune asupra existenței. În acest tirziu al lumii arta cîștigă suprafață dar pierde adîncime. Vechile valori se prăbușesc, miturile se destramă. Artistul postmodern este ultimul om. Ce va fi după dispariția lui, e greu de spus. Noile

perspective deschise de generalizarea internetului și a comunicațiilor prin satelit, de cartografierea genomului uman și de clonare, de unificarea Europei și de globalizare pot da omenirii o nouă șansă ori o pot nimici pentru totdeauna. Opțiunea pentru frumos devine, în aceste condiții, opțiunea pentru viață.

Ca peste tot, și la noi s-a consumat multă energie în disputele conceptuale din jurul postmodernismului. Încă din 1986 revista *Caiete critice* dedică un număr întreg acestui subiect, reluat apoi de alte reviste între care *Euresis*, nr. 1-2/1995. În dezbateri se angajează opinii divergente. Astfel, Ion Bogdan Lefter anunță răspicat că „există un postmodernism românesc”, în timp ce Alexandru Mușina ironizează adoptarea cosmopolită și tardivă a terminologiei postmoderne în absența fenomenului ca atare. Tema este de actualitate și chiar riscă a fi supralicitată de „optzeciști”, cei mai înflăcărați adepți ai noii tendințe. Se caută precursori, se stabilesc afinități și diferențe, se fac delimitări. Este amintită *Țiganiada* ca formă de postmodernism *avant la lettre*, sînt menționați, între alții, Cantemir și Caragiale. Sînt contestați modernii, inclusiv generația '60 cu stilul ei metaforic și ermetic. Cei care își spun „postmoderni” s-au format fie la „Junimea” lui Crohmălniceanu (prozatorii), fie la „Cenaclul de luni” condus de Nicolae Manolescu (poetii), fie în preajma unor reviste literare. Ignorați și marginalizați în spațiul unei literaturi ea însăși izolată și terorizată de cenzură, tinerii generației '80 văd în impunerea postmodernismului șansa propriei afirmări. Ei debutează și se manifestă în grup, ceea ce atrage critici privitoare la „stilul comun” și lipsa valorilor individuale. Optzeciștii „se încapățînează” să acționeze în această formulă colectivă și să șocheze prin limbajul frust, plebeu, neconvențional. Însetați de concret, poezii (Mircea Cărtărescu, Florin Iaru, Ion Stratan, Traian T. Coșovei, Matei Vișinec, Ion Mureșan etc.), care vorbesc despre „un nou pact cu realul” și despre „coborîrea poeziei în stradă”, ironizează metafizicul orientîndu-se către banal și cotidian și cultivînd un stil simplu, prozaic, parodic, inventiv. Modelul lor este poezia americană a generației „Beat”; acest tip de scriitură fiind aplicată, în chip eclectic, realității autohtone. La fel procedează și prozatorii (Mircea Nedelciu, Gheorghe Crăciun, Bedros Horasangian,

Ioan Lăcustă, George Cușnarencu, Ioan Groșan etc.), care se revendică de la „noul roman francez” și practică un textualism aflat la granița dintre modern și postmodern. Prin adoptarea unei noi platforme teoretice, prin schimbarea viziunii asupra textului literar și prin infuzia de tehnici și procedee inedite literatura română devine contemporană cu propriile aspirații.

Mult mai generos cu canoanele postmoderne decât teoreticienii aparținând „noului val”, Nicolae Manolescu opinează că „întreaga poezie valoroasă de după 1960 este, conștient sau nu, o poezie postmodernă”. Până la urmă, și „postmoderniștii” înșiși concedes existența unor elemente postmoderne în poezia lui Nichita Stănescu, Marin Sorescu, Mircea Ivănescu sau în proza unor Ștefan Bănulescu, George Bălăiță, Dumitru Țepeneag etc.

Ultimii veniți în arena literelor românești (e vorba desigur de „nouăzeciști”) continuă în multe privințe atitudinea predecesorilor. Abia după ce totul va fi fost trecut prin sita nemiloasă a timpului, se va vedea ce a fost postmodernismul dincolo de concepte și declarații.

Deocamdată, singurul care își depășește cu mult congenerii este Mircea Cărtărescu. Poet, prozator și autor al unui amplu studiu despre postmodernism, el este cel mai cunoscut și mai prolific autor din ultima generație. Îl disting talentul viguros și anvergura culturală. Poemul său, *Levantul*, în care parodiază toate epocile, toate stilurile și toate marile înfăptuiri ale limbii române, este realizarea cea mai de seamă a postmodernismului românesc. Replică la *Țiganiada* lui Budai-Deleanu, *Levantul* folosește un limbaj de o rară savoare și imagini de mare rafinament. Secretul cărții stă, ca în cazul oricărei capodopere, în calitatea ei de a plăcea deopotrivă oamenilor obișnuiți și spiritelor celor mai cultivate, inclusiv celor ce nu adoră balcanismul.

DESPRE AUTORI

Anton ADĂMUȚ (n. 1962), licențiat în filosofie, 1986 (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași); obține titlul de doctor în filosofie cu o teză intitulată *Filosofia substanței*. În prezent este conferențiar doctor la Catedra de Istoria Filosofiei și Hermeneutică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași, susținând prelegeri în domeniul patristicii și filosofiei medievale. Volume publicate: *Filosofia substanței* (Editura Institutul European, Iași, 1997), *Literatură și filosofie creștină* (Editura Fides, Iași, 1997), *Schiță pentru o istorie subiectivă a filosofiei* (Editura Junimea, Iași, 1999). În 1997 a primit premiul "Vasile Conta" al Academiei Române. Este membru al Uniunii Scriitorilor din România.

Ștefan AFLOROAIE (n. 1952), licențiat în filosofie, 1976 (Universitatea «Al. I. Cuza» din Iași); doctoratul în filosofie, 1985 (Universitatea din București); profesor la Facultatea de Filosofie din Iași. Domenii de interes: hermeneutică, metafizică și cercetarea spiritualității europene, filosofia culturii. Volume publicate: *Elemente de filosofia acțiunii și logica discursului practic* (în colab. cu Petru Ioan), 1985; *Ipostaze ale rațiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, 1991; *Întâmplare și destin*, 1993; *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, 1994; *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice* (ed.), 1996; *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, 1997; *Alternative hermeneutice* (ed.), 1999, alături de care studii, eseuri și articole.

Petru BEJAN (n. 1963), licențiat în filosofie (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași); obține titlul de doctor în filosofie cu o teză intitulată *Motive semiotice în patristică și scolastică timpurie* (1998). A efectuat stagii de specializare în Franța și Italia, la Nancy (1991-1992), Lille (1995) și Perugia (1997). În prezent este conferențiar doctor la Catedra de Istoria Filosofiei și Hermeneutică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași. A publicat volume de autor: *Istoria semnului în patristică și scolastică* (Editura Fundației "Axis", Iași, 1999), *Critica filosofiei pure* (Editura Fundației "Axis", Iași, 2000). Colaborează la volumele *Cultură și personalitate* (Editura Militară, București, 1991), *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice* (Editura Ankarom, Iași, 1996), *Alternative hermeneutice* (Editura Cantes, Iași, 1999). Publică studii și articole în "Revue Roumaine de Philosophie", "Analele științifice ale Universității «Al. I. Cuza»", "Xenopoliana. Buletinul Fundației Academice «A.D. Xenopol»", "Anuarul Fundației Academice «Petre Andrei»".

Corneliu BÎLBĂ (n. 1967), studii la Facultatea de Filosofie de la Universitatea „Al.I.Cuza” din Iași, promoția 1995; bursier al Guvernului Francez în anul universitar 1995-1996 la Universitatea „Charles de Gaulle”, Lille 3. A obținut Diplome d'Etudes Approfondies de Philosophie et Histoire des Sciences et des Techniques. Este doctorand, cu tema *Critica reprezentării și sfârșitul modernității. Michel Foucault*. În prezent este lector la facultatea de Filosofie de la Universitatea „Al.I.Cuza” din Iași și susține cursuri și seminarii de Hermeneutică, Filosofia limbajului și Filosofie modernă. A organizat colocviul internațional „Actualitatea gândirii lui Michel Foucault”, Iași 2001, în colaborare cu Centrul Cultural Francez din Iași. Dintre studiile publicate: *Emmanuel Lévinas și problematica metafizicii după Auschwitz* (1996), *Kant et la question du temps* (1998), *Cum sa scriem istoria filosofiei românești după metoda lui Foucault* (1999), *Lecturi concurente. Derrida versus Foucault* (1999), *Herméneutique et symptomatologie L'histoire des faits sans importance* (2000), *Două reprezentări ale Străimului la Constantin Noica* (2001), *La pensée du dehors et la question du langage* (2001).

George BONDOR (n. 1972), licențiat în filosofie, 1996 (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași); absolvent al studiilor aprofundate în cadrul aceleiași facultăți, modulul "Logică și hermeneutică" (1998); doctorand în filosofie, specializarea "ontologie și metafizică", cu o teză intitulată *De la metafizică la hermeneutică. Încercare asupra modernității târzii*. În prezent este asistent la Catedra de Istoria Filosofiei și Hermeneutică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași. Dintre studiile publicate: *De la întemeiere la interpretare* ("Analele științifice ale Institutului de Studii Europene «Ștefan Lupașcu»", 1999), *Fr. Nietzsche și critica modernității. Aspecte hermeneutice* ("Analele științifice ale Universității «Al. I. Cuza» din Iași", 1999), *M. Vulcănescu și C. Noica: practici hermeneutice* (în vol. *Alternative hermeneutice*, Iași, 1999).

Aurel CODOBAN (n. 1948). Profesor (cursurile: *Filosofia Religiiilor: religiozitate postmodernă; Teoria semnelor și interpretării; Hermeneutica iubirii*) la Catedra de Filosofie Sistematică, Facultatea de istorie și filozofie, Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca. Doctor în Filosofie: 1984 (*Structuralismul francez și problemele culturii*). A publicat volumele: *Repere și Prefigurări*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1982, (Premiul Național pentru Eseu 1983); *Structura semiologică a structuralismului*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984; *Filosofia ca gen literar*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1992; *Introducere în filosofie*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 1995, 1996; *Sacru și ontofanie*, Editura Polirom, Iași, 1998 (Premiul Academiei Române 2000); *Teoria semnelor și interpretării*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001; A coordonat volumele: *Postmodernismul. Deschideri filsofice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995; Studii

în volume colective, articole ("Eliade's Idea of Ultimate Reality and Meaning: A Disanthropomorphized, "Weakened" Transcendence", în: "Ultimate Reality and Meaning Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding", University of Toronto Press, 21 (2), 1998; "A filozófia mint diskurzus", în: "Kellék", Kolozsvár -Szeged, nr. 10/1998; "L' être et le sacré", în: "L'Art du comprendre", nr. 8, Février 1999 Paris, etc.). Burse și stagii de studiu: DAAD: Iunie-Septembrie 1988 (la recomandarea lui Constantin Noica) Iunie-Septembrie 1993 la Universitatea din Tübingen; Ministerul Afacerilor externe din Franța: Decembrie 1994, Iunie 1995, la Paris; Fundația Soros (RSS) 1993-1994; Copenhaga mai 2000; Nijmegen (Olanda) aprilie 2001. Simpozioane: Dubrovnic, martie 1990, Roma iunie 2000.

Gabriela GAVRIL (n. 1967), studii de filologie la Universitatea „Al.I. Cuza” la secția română-franceză; doctorand (cu tema *Cercul Literar de la Sibiu. De la „Manifest” la „Adio, Europa!”*); asistent la Catedra de Literatură română a Universității „Al.I. Cuza” Iași; lector de limbă și civilizație română la Universitatea Jaggiellonă din Cracovia; redactor la revista „Timpul”; publică numeroase articole, cronici literare, studii, traduceri. În volume colective: articole despre autorii români din *Slownik Europejskich ...* (coord. Dr. St. Pankowicz), Krakow; „*Mysleć po rumunsku.*” *Kłopoty z rodzajnikiem w nauczaniu języka rumunskiego* (împreună cu mgr. Oana Constantinescu), Ed. Universitas, Krakow, 1999; *Le jeu paratextuel: ou se trouve le texte?*, Universitas, Krakow, 1999. Traduceri: Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*, 1995; Virgil Nemoianu – *Microarmonia*, 1996; Françoise Thom – *Sfârșiturile comunismului*, 1996; H. Hubert, M. Mauss – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, 1997.

Nicu GAVRILUȚĂ (n. 1963), studii la Facultatea de Filosofie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași, promoția 1992. Doctorand în sociologie cu o teză despre *Reprezentările moderne ale timpului social*. În prezent este lector la Catedra de Sociologie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași. Domenii de competență: istoria și sociologia religiilor hermeneutica formelor simbolice, sociologia mentalităților. Stagii de documentare la Lille (Franța, 1992, 1993, 1997), Perugia (Italia, 1994), Atena (Grecia, 1996). A publicat volumele de autor *Mentalități și ritualuri magico-religioase* (1998), *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale* (2000), *Imaginarul social al tranziției românești* (2001). De asemenea, a publicat o serie de studii și articole în volume colective și în reviste de specialitate.

Valeriu GHERGHEL (n. 1955), licențiat în filosofie (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași); doctorand în domeniul "ontologie și metafizică" cu o teză

intitulată *Limitele discursului metafizic*. Domenii de competență: istoria ideilor și mentalităților, hermeneutică, gândirea medievală răsăriteană. În prezent este lector la Catedra de Istoria Filosofiei și Hermeneutică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași. A publicat prefețe la lucrări semnate de Santa Teresa De Avila, Carlo Guinzburg, Vladimir Jankélévitch etc. și studii în volumele colective *Raționalitate și discurs* (Iași, 1983), *Cunoaștere, eficiență, acțiune* (București, 1988), *Alternative hermeneutice* (Iași, 1999).

Petru IOAN este absolvent al secției ieșene de filosofie, ca șef al promoției 1965-1970. Urmează un stagiul de cercetare la Universitatea Catolică din Louvain, sub coordonarea profesorului Jean Ladrière, în 1975, an în care obține și titlul de doctor în filosofie, cu o teză despre morfologia axiomaticei, sub îndrumarea profesorului emerit Petre Botezatu. Angajat al Universității „Al. I. Cuza” imediat după absolvire, este promovat ca lector (în 1980), iar apoi ca profesor, în 1990, anul în care devine și conducător de doctorat. A publicat 13 volume de autor și coautor, a colaborat la 33 de volume colective, a semnat 80 de studii în revistele de specialitate și 89 de articole. Din 1997 este președinte executiv al *Fundației Internaționale „Ștefan Lupășcu” pentru Știință și Cultură*, iar din 1998 – membru al *Centrului Internațional de Cercetări și Studii Transdisciplinare*. Contribuțiile sale pe tărîmul cercetării se structurează în direcția logicii și a semiologiei, a metalogicii, a istoriei logicii, a criticii logicii actuale și a epistemologiei, fiind cunoscut – între altele – ca promotor al logicii „integrale”.

Ioan IONIȚĂ (n. 1960), profesor la Colegiul Național din Iași. A urmat cursurile Facultății de Litere de la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași (1987-1991). Actualmente pregătește o teză de doctorat despre poezia de inspirație mistică. A publicat volumul *Teoria literaturii* (2001), articole și recenzii în diverse reviste (*Cronica, Timpul, Convorbiri literare*).

Till KINZEL (n. 1968, Berlin). A studiat istoria și literatura engleză, cât și filosofia și pedagogia la Berlin. Licența a susținut-o cu o lucrare despre retorica antică la Quintilian și Tacitus. Din 1997 până în 2000, obligații didactice la Universitatea din Berlin. A susținut expuneri despre literatura engleză și americană. În 2001, doctoratul în filosofie cu teza intitulată *Platonische Kulturkritik in Amerika*. A publicat studii de filosofie politică (Leo Strauss, Allan Bloom, ș.a.). În prezent este profesor la un gimnaziu din Berlin.

Teodora MANEA (n. 1973), studii la Facultatea de Filosofie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași, promoția 1996. În anul 1997 a absolvit Masteratul în filosofie, specializarea „Filosofie și spiritualitate răsăriteană”. Este doctorand în specialitatea „Ontologie și metafizică”, cu tema *Recuperarea categoriilor în filosofie contemporană*. Este preparator la Facultatea de Filosofie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași. Dintre studiile publicate: *De la ousia la logos-sau despre criza tablei categoriale* (1996), *Elucidarea prealabilă a lui „esse”* (1996) și *L'indétité des indiscernables* (1998), *Despre asemănare* (în volumul colectiv *Petre Botezatu. In memoriam*, 1996), *Metamorfozele unui concept: ousia. Întâlnirea între tradiția aristotelică și gândirea arabă* (1998), *Richard Rorty: o posibilă hermeneutică* (în volumul colectiv *Alternative hermeneutice*, 1999).

Ciprian MIHALI (n. 1967) predă filosofia secolului XX la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj; doctor în filosofie (universitățile „Marc Bloch” din Strasbourg și „Babeș-Bolyai” din Cluj, 2000), cu o dizertație intitulată *Pentru o hermeneutică a cotidianului* (o parte a acestei lucrări de doctorat a fost publicată în 2001, cu titlul *Sensus communis. Pentru o hermeneutică a cotidianului*). A tradus o serie de volume din franceză (Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Jean-Luc Nancy, Jean Baudrillard, Guy Debord, Gabriel Marcel etc.) și a publicat, de asemenea, studii și eseuri cu privire la spațiul social, gândirea politică și socială, viața cotidiană în societățile postmoderne și pstcomuniste.

Jürgen MITTELSTRAß (n. 1936), a urmat studiile universitare în domeniul filosofiei, germanisticii și teologiei, la Erlangen și Bonn. În 1961, își susține doctoratul la Universitatea din Erlangen. Urmează studii postuniversitare la Oxford. În 1968, este numit profesor la Erlangen. Din 1970 este profesor la Universitatea din Konstanz. Lucrări publicate: *Salvarea fenomenelor. Originea și istoria unui principiu antic al cercetării*, 1962; *Modernitate și iluminism. Studii despre geneza științei și filosofiei moderne*, 1970; *Fundamentul practic al științei și sarcina filosofiei*, 1972; *Posibilitatea științei*, 1974; *Știința ca formă a vieții*, 1982; *Progres și elite*, 1982; *Modernitatea Antichității*, 1986; *Strălucirea și mizeria științelor spiritului*, 1989; *Despre rațiunea științei și sarcina filosofiei*, 1989; *Spirit, creier și comportament. Problema raportului dintre corp și suflet și filosofia psihologiei*, 1991; *Lumea lui Leonardo. Despre știință, cercetare și responsabilitate*, 1994; *Machina mundi. Despre imaginea astronomică a lumii în Renaștere*, 1995; *A gândi iraționalul. Despre contactul cu iraționalul și nereprezentabilul în știință*, 1998; *Studii de teoria științei*, 1998 etc.

Gheorghe POPA (n. 1956), licențiat în teologie, 1981 (Universitatea București); studii postuniversitare la Universitatea Neuchâtel (1992-1993), finalizate cu lucrarea *Le problème de la conversion dans la théologie occidentale*; obține titlul de doctor în teologie la Universitatea din București (1999). În prezent este conferențiar doctor la Facultatea de Teologie, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași. A publicat volumul *Lege și iubire. Coordonatele biblice ale teologiei morale* (Editura Trinitas, Iași, 1999), a tradus volumul lui Alexandre Schmemmann, *Asceză și liturghie în Biserica Ortodoxă* (Editura Trinitas, Iași, 1997) și este autor a numeroase studii în reviste de specialitate din țară și străinătate.

Adrian PORUCIUC (n. 1948), studii de filologie la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași (1971), doctor în anglistică (1982), cercetător științific la Institutul Român de Tracologie (începând cu 1994), specializare Fulbright, SUA (1990-1992). În prezent este profesor și prodecan la Facultatea de Litere, membru în International Society of Anglo-Saxonists, International Council of Indo-European and Thracian Studies, Societatea de Științe Filologice din România. Volume publicate: *Istorie scrisă în engleza veche* (1995), *Archaeolinguistica* (1995), *Confluente și etimologii* (1998), *Limbă și istorie engleză* (1999), *A History of Medieval English* (1999), alături de care numeroase studii și articole.

Nicolae RÂMBU (n. 1960), licențiat în filosofie (Universitatea “Al. I. Cuza” din Iași); doctor în filosofie, cu teza *Critica hegeliană a idealismului transcendent* (1992). În prezent este profesor doctor la Catedra de Istoria Filosofiei și Hermeneutică, Universitatea “Al. I. Cuza” din Iași. Domenii de competență: filosofia clasică germană, axiologie, filosofia culturii, hermeneutică, romantismul filosofic german. Volume publicate: *Introducere în filosofie* (Editura Universității “Al. I. Cuza” Iași, 1993), *Filosofie și nemurire* (Editura Agora, Iași, 1995), *Rățiunea speculativă în filosofia lui Hegel* (Editura Universității “Al. I. Cuza” Iași, 1997), *Filosofia valorii* (Editura Didactică și pedagogică, București, 1997), *Prelegeri de hermeneutică* (Editura Didactică și pedagogică, București, 1998), *Autoportretul* (Editura Moldova, Iași, 1998), *Romantismul filosofic german* (Editura Polirom, Iași, 2001), precum și traducere și studiu introductiv la F.D.E Schleiermacher, *Hermeneutica* (Editura Polirom, Iași, 2001).

Constantin SĂLĂVĂSTRU (n. 1956), licențiat în filosofie, în anul 1981 (Universitatea “Al. I. Cuza” din Iași); obține titlul de doctor în filosofie cu o teză privind aplicațiile logicii în domeniul educației (1993). În prezent este

profesor la Catedra de Logică și Filosofie Sistematică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași. Volume publicate: *Logică și limbaj educațional* (1995), *Raționalitate și discurs* (1996), *Modele argumentative în discursul educațional* (1996), *Antinomiile receptivității* (1997), *Logique, discours et pensée* (1997), *Identité et altérité: les avatars de la rhétorique contemporaine* (1998), *Discursul puterii* (1999). În 1995 a primit premiul "Ion Petrovici" al Academiei Române. Este membru asociat al Centrului de Cercetări Semiologice al Universității din Neuchâtel (Elveția).

Gerard STAN (n. 1970), licențiat în filosofie, 1995 (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași); a absolvit Studiile aprofundate organizate în cadrul aceleiași facultăți, specializarea "Filosofia și spiritualitatea răsăriteană" (1996). În prezent este asistent drd. la Catedra de Logică și Filosofie Sistematică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași. A publicat o serie de lucrări și studii în *Analele Științifice ale Universității "Al. I. Cuza" din Iași*, precum și în volume colective, pe teme ce țin de onotologie, gnoseologie, filosofie analitică.

B.C.U. „M. EMINESCU” IAȘI

50.000 lei

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Doresc să fac mențiunea că aceste pagini aparțin, în mare măsură, celor care au fost prezenți la întâlnirile Cercului de Cercetări Hermeneutice din cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza”. În ultimul timp, discuțiile noastre au avut în atenție prezenta unor limite ale interpretării. Înțelesul a ceea ce numim „limită” și formele pe care acesta le poate lua, prezența ei în actul de interpretare sau de înțelegere, forța și locul ei dublu, efectele ciudate la care duce uneori astfel de chestiuni au tot revenit în conversațiile noastre de anul trecut. În cele din urmă, fiecare în parte a căutat să-și pună în ordine gândurile și să le formuleze în scris. Rezultatul, deocamdată, este cel pe care ni-l oferă volumul de față.

În definiție, acest volum poate fi văzut ca un omagiu adus - cu discreție - tuturor celor care, asemeni lui Eliade, Gadamer sau Eco, s-au apucat cu multă grijă asupra fenomenului interpretării.

